

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

多數共識即公民宗教？——論自由- 保守主義國家理論中的政治宗教哲學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Kleger, H.;Muller, A.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-10-25 23:06:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167190

多數共識即公民宗教？*

——論自由—保守主義國家理論中的政治宗教哲學

克勒格 (H. Klegler) / 米勒 (A. Müller) 著

李秋零教授譯 劉小楓教授校

近十年來，「共識」(Konsens) 成為許多討論明顯的危機現象的時髦術語。這些討論雖然主題不盡相同，卻都是深思熟慮的。「前政治的共識」、「基本共識」、「共識的短缺」、「認可」、「消逝了的共識」、「憲法的共識」——在對「共識」的這些運用中，都困擾於一個共同的基礎，人們又必須期待明確和熟悉這一基礎。即使在社會和政治發展的背景下，共識的增值也不會令人驚詫。因為儘管有不同的詮釋，當前關於政治系統與法律系統方面的「各種社會病理學」說法，以及「各種社會功能要求的、總體性壓力提高」的說法，還是相對統一的。與此相反，令人驚詫的是，在這種聯繫中又看重宗教的作用。宗教是啟蒙的一項文化維護條件，這一命題蘊含着宗教是「一切有理性者的共識」的必然成分。由此彰顯的就內容上達成共識的積極一體化文化哲學嘗試，無論其實體如何被抽空，也首先在規範化的文化標準領域找到了基礎。此

* 譯自 H. Klegler/A. Müller 編，*Religion des Bürgers: Zivilreligion in Amerika und Europa*《公民的宗教》，München，1986，頁 221-62。

外，宗教引人注目的，在秘傳——科學的 (esoterisch-wissenschaftliche) 意義上的增值，多大程度上也在社會科學與哲學中迎合了達成共識之確立的公開——社會的 (exoterisch-gesellschaftlichen) 疑難，將要更為仔細地研究。下面，我們想限制在自由主義哲學內部進行的聯邦共和制的討論上；在這種哲學中，宗教或者說公民宗教 (Zivilreligion) 對於公民來說扮演著共識基質 (konsens-konstitutive) 的角色。與聯邦共和制的基本價值討論¹相聯繫，盧曼 (N. Luhmann) 從另一方面出發，接近了複雜化社會 (komplexen Gesellschaft) 中各種普遍價值的疑難：

一、複雜化社會中有約束力的價值：盧曼的功能系統理論 盧曼把公共的價值取向現象詮釋為公民宗教。²在這裏，公民宗教包括了一大批信仰要素，這些信仰要素雖然在內容上界限不分明，但人們在所有的社會成員那裏都可以為它們找到一種他們能夠現實地經歷、服從的共識。屬於既定的社會共識的這一價值基礎的，既有編纂在憲法之中的價值理念，也有幾乎沒有定形的信念，例如公正 (fairneß) 的規則。

這是對公民宗教的寬泛把握，應該借助於這種理解來闡述高度複雜的社會實際上的社會共識。按照這種理解，這裏涉及到揭示與整個社會相關聯的公民教義，或者——

-
1. 作為概要，請參見 H. Vorländer, *Verfassung und Konsens* 《憲法與共識》，Berlin, 1981，特別是 Besteht noch Konsens? 〈還有共識嗎？〉這一章，頁 106-55。
 2. 首先是在羅馬一九七八年「宗教和政治」大會的框架中。N. Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion. Zur Wissenschaftlichen Karriere eines Themas 〈作為公民宗教的基本價值——論這個命題在科學上的際遇〉，載 *Archivio di Filosofia (Religione e Politica)*, Padova, 1978, 頁 51-71。同樣明確的表述在 N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung* 《社會學啟蒙》，之三，Opladen, 1981, 頁 293-308。

用貶義的話來說——涉及到公民政治文化的「禁忌化」的總和，該總和與政治哲學的**自由主義**政治文化相對應。

與此相反，面對這種「公民的宗教」(Religion des Bürgers)，明顯的宗教意識的各種要求依然沒有得到滿足。這些要求只能在子系統特有的 (teilsystem-spezifisch)，建制化的宗教形式中才能得到實現。這種狹義上的宗教在向更多複雜性和偶在性的社會發展之進程中變得**更為特殊**，同樣，反思它的神學也變得**更為秘奧**，³但同時，它的全社會的**功能**在克服偶在性的實踐處境中也變得**更為重要**。也就是說，宗教擁有一個**實體**，就主觀上克服功能上的差異而言，這個實體是特別重要的。

借助於把宗教標明為社會理論的核心主題，盧曼置身於韋伯 (M. Weber)、杜克海姆 (E. Durkheim) 和特洛爾奇 (E. Troeltsch) 的傳統之中。

例如，**韋伯**把宗教歸之為一種體系化生活方式的心理學動力。盧曼在宗教的功能歸屬上追隨他：宗教能夠「從動機上詮釋」⁴世界藍圖和社會結構。

另一方面，盧曼勸告作為宗教之組織形式的教會把自己對於社會系統的合理詮釋介紹給社會系統，就這一點來說，他在追隨**杜克海姆**。⁵當然，他從一種修改了的社會理論的理由出發，再也不像杜克海姆那樣，也不像當今某種政治宗教哲學那樣，對宗教的客觀整合功效作出高度評價。⁶也就是說，在社會理論中所取得的「系統理論的極

3. N. Luhmann, *Funktion der Religion* 《宗教的功能》，Frankfurt a. M., 1977。

4. N. Luhmann, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen* 《宗教與教會的可組織性》，載 J. Wössner 編，*Religion im Umbruch*，Stuttgart，1972，頁 250-1。

5. 同上，頁 276-7。

6. N. Luhmann, 《宗教的功能》，上引書，頁 243-4，247-8。

端化」甚至使盧曼與帕森斯 (Parsons)⁷ 和貝拉 (Bellah) 分道揚鑣；帕森斯和貝拉繼續追隨杜克海姆的傳統路線。哈貝馬斯同樣追隨這條路線，儘管是在一種「聖事的語言化」⁸ 景觀中。盧曼的宗教理論是否能夠勝任他所宣稱的宗教的全社會功能，依然還是有神學旨趣的觀念的一個中心爭論點。⁹

與特洛爾奇一樣，盧曼主張一種有保留的宗教性，它與現代工業化的文化相適應；作為理論家，他當然不會像倫托爾夫 (Rendtorff) 和呂貝 (Lübbe) 那樣走得如此之遠，他們兩人在觀念政治上把自由的文化新教作為文化宗教復活了。

在我們更為詳細地探討公民宗教的功能及其與「真正的」宗教的關係之前，還要再一次提請注意盧曼的宗教系統理論的理論地位。它的地位極為清晰地 (A) 一方面在於功能分化理論與消極整合的關聯 (「子系統的兼容性」)，(B) 另一方面在於宗教的功能與「在系統理論上」推薦給它的實體性具形 (Ausformung) 的背謬統一。

7. 參見 T. Parsons 的幾篇文章：Christianity 〈基督教〉，Durkheim on Religion Revisited 〈杜克海姆訪談錄〉，Belief, Unbelief and Disbelief 〈信仰、無信仰和不信仰〉，Religion in Postindustrial America 〈後工業社會的美國宗教〉，載 T. Parsons: *Action Theory and the Human Condition*, New York, 1978, 頁 173-212, 213-32, 233-63, 300-21。此外還有，T. Parsons, *Religious and Economic Symbolism in the Western World* 〈西方世界宗教上和經濟上的象徵主義〉，載 H.M. Johnson 編，*Religious Change and Continuity*, San Francisco, 1979, 頁 1-48。

8. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns* 《交往行動理論》，卷二，Frankfurt a. M., 1981, 頁 118-41。

9. N. Luhmann/W. Pannenberg, *Die Allgemeingültigkeit der Religion* 〈宗教的普遍有效性〉，載 *Evangelische Kommentare*, 11 (1978)；W. Pannenberg, *Religion in der Säkularen Gesellschaft* 〈神聖社會中的宗教〉，載 *Evangelische Kommentare*, 1978 (11)；T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion?* 〈沒有宗教的社會？〉，München, 1975；F. Scholz, *Freiheit als Indifferenz* 〈作為無區別的自由〉，Frankfurt a. M., 1982；M. Welker 編，*Theologie und funktionale Systemtheorie* 〈神學與功能系統理論〉，Frankfurt a. M., 1985。

(A)對於系統理論來說，奠基性的是這樣一個假定：社會分化的合理化優勢是社會演化的推動力。在帕森斯那裏，社會分化緊隨着向某些價值的演化趨勢，在它們之中則緊隨着包容的價值。包容在這裏指的是所有人參與所有的社會功能領域的原則可能性，由此而在系統理論的觀點上同時提高了客觀的自由（「行動的活動空間」），以及「個體化」的可能性（捕捉其機緣主體性之瓦解）。

如果在杜克海姆的概念中根據宗教的整合功能來思考宗教，並且像帕森斯和貝拉那樣，依靠價值實現的演化觀念，那麼，當宗教致力於社會整合時，它也就瞄準了這一目標，並成為公民宗教（civil religion）。

(B)盧曼因其對宗教的實體性理解而與後者有矛盾，他以公設的形式把宗教定位在教會和神學上。他的理論完全是以當代高度分化的社會之問題狀況為取向的，並旨在避免任何一種對它們的結構水平之貶低性的非分化。依此來說，只有在功能分化不被涉及的意義上，包容才能意味着對子系統的分有。對於神學以及對於宗教與政治的關係，這將導致特殊的後果。例如，批判的政治神學越過了宗教與政治的不同系統界限，這顯然超出了這一視角，不需要再繼續闡釋。但是，對於克服偶在性的實踐來說，相應的是宗教能夠以特別的方式**象徵性地**強調自己的特殊景觀。也就是說，宗教不僅和其他子系統一樣具有一種社會必然的功能，而且就它關聯到整體的世界來說，還具有一種超出於此的基質功能：它象徵着對廣泛的偶在性的克服。在盧曼那裏，這意味着理解從一種不確定的環境中揀選出來的社會建制的為何性。¹⁰為了能夠勝任這一社會基

10. N. Luhmann, 《宗教的功能》, 上引書, 頁 113, 125。

質性的功能，宗教恰恰不可以稱為「公民宗教」，理由在於：「公民宗教不能勝任即使在今天也是既定的先天宗教意識之各種可能性」，¹¹而是必須繼續嘗試作為啟示神性「把握超自然的東西」。¹²與此相反，集中於社會倫理或者非神學的思維結構那裏的舶來品，只能加速它的沒落。因此，對於盧曼來說，是在某種意義上處於等值功能主義的思維框架之外的，宗教的社會基質「實體」，而不是憑藉教會的宗教組織。

於是，公民宗教與這種簡要概述的宗教理論處於甚麼樣的關係之中？對於宗教這個子系統來說，社會共識的公民宗教的最低限要素構成了通向其「非基督教化了的」社會環境的理解之橋；相對於這樣的環境，宗教的象徵系統在未來必須更加鮮明，以便在與其他象徵系統的競爭中不失敗。但是，這種理解的可能性有助於哪一方面呢？這裏可找到有助於雙方互相說服的聯結線，既有助於戒律，也有助於神學思辯的聯結線嗎？無論如何，在這個例子中，典型的是系統理論自身如何反映和試圖「反思」功能上的區分：類型學中的差異對宗教不加區分——價值共識的世俗公民宗教既不被否定，也不被辯證地揚棄。毋寧說，與社會的雙重關聯以不加區分的功能系統和作為系統之內部環境的社會為形式取代了公民宗教。如果公民宗教隸屬於「未加區分的」整個社會，這整個社會為了所有的子系統而調整其必須由之出發的基本還原，那麼，公民宗教就不能在與狹義的宗教同等的尺度上聽任「主觀的喜好」（在距離和實體性的具形方面）。因為公民宗教毋寧說預備好

11. N. Luhmann, 〈作為公民宗教的基本價值〉, 同上, 頁 305。

12. N. Luhmann, 《宗教的功能》, 上引書, 頁 61, 266。

了社會交往、特別是語言交往的連續的前提，而且大多數情況下是無意識地要求的前提（在這裏，盧曼訴諸於瓦茨拉維克 [Watzlawich] 的交往理論）；僅僅由於這一點，特殊主題的選擇才成為可能。在這一前提群中，盧曼考慮的大概是啟蒙運動的主導概念；例如他談到「平等的公民宗教」。¹³這樣的啟蒙的關鍵概念具有宗教上的起源，這是一個歷史學－發生學的命題。就像呂貝和克里爾 (Kriele) 明確地主張的那樣，盧曼含蓄地由此出發，即中間意義上的宗教（公民宗教與子系統宗教的交叉領域）屬於啟蒙的維護條件。假定一種公民宗教上的價值共識，具有一種起現實作用的虛構的意義，這種虛構大部分成為「無意識的」（缺乏歷史意識和「身分表現」）。由於它不具備一種經驗的全體共識（consensus omnium）的地位，這種共相的具體化就被排除了。盧曼利用兩個例子澄清了這一點。例如，教義學上的評價在法學處理的語境中就不再直截了當地是公民宗教；此外，盧曼並不承認訴諸於共同

13. N. Luhmann, 〈作為公民宗教的基本價值〉, 同上, 頁 296。在為福利國家中的要遏制其擴張的政治理論所提的建議的處境中，公民宗教的內容是：「諸如人的尊嚴、自由、平等、團結、公正等基本價值，並不再給予這樣一種社會狀況中的政治行為以足夠的取向。它們一如既往地提供無可置疑的共識基礎，一如既往地體現着政治與社會的意義關聯。在北美，人們把這叫做「公民宗教」。另一方面，它們幾乎不適宜於成為政治上的成功和失敗的尺度，在評估已達到的事情方面，它們很少有所助益，而在評估困難方面，它們根本無所助益。作為調整性的觀念，它們彷彿處在經驗世界之外，而在政治交往的現實中，它們同時象徵着好的意圖和壞的經驗：資產階級革命的基本觀念「一直還沒有實現」」（N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat* 《福利國家中的政治理論》，München, 1981，黑體字為 H. Klegler/A. Müller 所加）。此外還必須考慮到 Luhmann 關於現代社會結構與語義學之間聯繫的研究。在那裏他說道：「跨功能的內涵之重構趨向於（在十九世紀，H. Klegler/A. Müller）價值形式，因而消失在一種單純的評估觀點中。在對自然宗教和公民宗教的仿效中，產生了基本價值的綱要，成為不執着於結果的公共交往之起動概念和支撐概念」。參見 N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 《社會結構與語義學》，卷一，Frankfurt a. M., 1980，頁 55，黑體字為 H. Klegler/A. Müller 所加。還請參見頁 33。

的價值假定就能在這一領域裏裁定可疑事態。¹⁴同樣，各政黨也只不過以其應當表現其政策之基本價值關聯的原則綱領，體現着公民宗教；然而，它們還以自己的聲明而運行於真正政治的綱領之上。¹⁵從定義出發，公民宗教被規定為「操作性前提」，在這兩種場合，這些「操作性前提」還決不是理性的決斷基礎，但在不可表述的公民宗教(例如「平等的公民宗教」)的層次上的各種價值，對於有待作出的決斷卻很少乃至根本沒有指導力量；也就是說，它們還必須根據可能的事態特殊化。但在這方面，既不存在一種演繹邏輯的推演依據，也不存在一種從公民宗教的「價值定式」到具體的行為方式在決斷技術上合理的道路。可以作出的特殊化(在我們的兩個例子中：實際的法學，實際的綱領政治)一方面以社會分析為前提條件，另一方面以接受「價值定式」理應運用於其上的那種系統的界限為前提條件，例如在着眼於政黨中的基本價值爭論的情況下對政治系統的先行分析。盧曼具有特色的結論是，描述公民宗教的意義可能在於，使其對於特別的功能語境來說變成可操作的，同時其自明性作為彷彿無意識地起作用的前提群而由此受到破壞。

我們由此而面對的是觀念政治的實踐由以開始的詞目，例如由呂貝、伯肯弗德(Böckenförde)、施佩曼(Spaemann)／考斯羅夫斯基(Koslowski)和其他我們下面要討論的人由以開始的詞目。他們所做的是社會理論家

14. N. Luhmann, 〈作為公民宗教的基本價值〉, 同上, 頁304。並請參見N. Luhmann, *Rechtssystem und Rechtsdogmatik*《法的體系和法的教義學》, Stuttgart, 頁15以下。

15. 還請參見N. Luhmann, *Probleme eines Parteiprogramms*〈一個黨綱的各種問題〉, H. Baier: *Freiheit und Sachzwang. Beiträge zu Ehren Helmut Schelskys*, Opladen, 1977, 頁167-81。

盧曼以他的「方位報告」拒絕的事情：他們把公民宗教表述為文化宗教或者「宗教哲學」，而且是在一種自由主義政治文化之哲學語境中這樣做的；就此而言，存在着一種與盧曼理論的互補性。然而，為功能系統理論在觀念政治上所做的這些附加在於，它們不僅是與國家相關聯地作出論證，而且要一如既往地將國家看作是社會發展的調節中心。¹⁶與此相反，盧曼的考慮導致了這樣的結果：有約束力的全社會價值關聯，僅僅許可一種價值共識的或多或少不明確的假定，作為已經一再要求過的實際功能上被特殊化的前提群；對於功能系統理論來說，這叫做：受社會結構的局限而使實踐哲學的觀念變得平淡無味。這又意味着，在一個高度複雜化的社會中，社會意義上至關重要的轉換依賴於各子系統的聯繫（而且最終依賴於組織）。由此，界定並最終特殊化社會價值觀念的壟斷權轉入各種有組織的社會系統的領導，在它們中間，國家僅僅是一個與其他系統擁有同等權利的系統。

二、呂貝論公民宗教和自由主義國家 相比之下，呂貝的公民宗教提案依據的是諸如美國、聯邦德國和瑞士這

16. 這一區別點在國家領域 (Civitas-Kreis) 所造成的討論中變得清晰起來：P. Koslowski, Ph. Kreuzer, R. Löw 編 *Chancen und Grenzen des Sozialstaats* 《社會國家的機會與界限》，Tübingen, 1983, 例如頁 28-9, 注 5。對於黑格爾學派來說，「國家」表現出社會所缺少的屬性：相對於社會，國家是一個範疇上的創新 (K. Hartmann, *Politische Philosophie* 《政治哲學》，Freiburg, 1981, 頁 193 以下)。在社會領域，出現了「在規範上使國家成為必需的各種困難：「政治哲學的任務是成為真正的和最好的共同體的理論」(同上, 頁 68)。按照黑格爾主義所想，政治哲學發展了一種肯定的國家觀的立場 (同上, 頁 256)。國家表現為一種功德圓滿 (Entelechie)，私事—社會—國家的上升路線表現為一種結構上的目的論，它必須以「作為一種共相的國家的肯定性」為前提條件 (同上, 頁 124)。這種觀點合乎邏輯地匯入對 Luhmann 的批判。K. Hartmann, *Gesellschaft und Staat—eine Konfrontation von systemtheoretischer Soziologie und kategorialer Sozialphilosophie* 《社會與國家——系統論社會學與範疇社會哲學的一種對立》，載 *Hegel-Studien*, 卷十七, Bonn, 1977, 頁 465-86。

樣的自由主義國家的制度安排和政治文化因素；這些國家表現出某些共同的歷史特徵和結構特徵。因此，呂貝的提案並不要求是普遍有效的，而是從現象學上指明，在自由主義國家理論內應該予以規範性地讚揚和保護的成分，並以此為出發點。

維護公民宗教源於一種思維傳統，按照這種傳統，宗教雖然不是自由主義國家的唯一前提條件，但卻具有文化上極大的整合力量。在這種意義上，公民宗教實際上被國家「功能化了」，但同時又與國家的自由主義處在一種錯綜複雜的並且應該維護的關係之中。與此相聯繫，必須區分開歷史學－發生學的命題 (a) 和系統論的命題 (b)；對於這兩個命題，我們將在下面進一步展開。在與不同的宗教團契的關係中，公民宗教彷彿表達了一種宗教上的最低限共識，它在國家領域裏的作用，是討論的中心。呂貝對公民宗教的旨趣既嵌入了自由主義國家的政治理論，也嵌入了宗教哲學。我們用五個基本命題來概括他對宗教的理解。¹⁷

1. 本體論－形而上學的基本命題：世界在整體上具有一種意義，這種意義雖然先於人的行動，但卻避開了人的

17. 我們在這裏主要依據H. Lübbe的以下論文：1. *Vollendung der Säkularisierung-Ende der Religion?*〈世俗化的完成——宗教的終點？〉，*Fortschritt als Orientierungsproblem*，Freiburg，1975，頁169-81。——關於「世俗化」的觀念政治史概念的歷史，請參見Lübbe的著作，*Säkularisierung*《世俗化》，Freiburg/München，1965，一九七五年第二版。2. *Religion nach der Aufklärung*〈啟蒙之後的宗教〉，*Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*，Düsseldorf/Wien，1980，頁59-85。3. *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt Politischer Legitimität*〈國家與公民宗教——一種政治合法性的觀點〉，N. Achterberg編，*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*，卷十五，Wiesbaden，1981，頁40-64。參見本卷頁195以下。4. *Politische Theologie als Theologie repolitisierten Religion*〈政治神學是再政治化的宗教的神學〉，J. Taubes編，*Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*，München/Paderborn/Wien/Zürich，1983，頁45-56。

支配力量。宗教是人與這種「不可支配者」建立關係時所採用的形式。世界的絕對偶在性的意義論在創世的神學解釋中被揚棄了，它通過承認而建立起來。對世界和自己生命的偶在性之體驗因而在本體論上得到測度；克服偶在性的實踐作為「文化的共相」乃是人的條件。

2.與此相反，**人類學的基本命題**說，偶在性的克服，即與「不可支配者」建立關係的必要性，被固定在一種行為文化之中。在這種行為文化的語境中，助益生活的宗教意味着釋罪。人是靠各種制度的背後現實得到釋罪的；宗教儀式也屬於這些制度。制度學說與存在主義截然不同，它使生存問題非戲劇化，並阻止自己主體性的表現推進到主題的前臺。作為替代，在成功的生活方式的觀點下，私人化和高度儀式化的宗教之調節效能是重要的。¹⁸

3.**歷史哲學的基本命題**的出發點是，指向無宗教的未來的進步方向是無法得到說明的。我們生活在已經完成了的啟蒙之中，對於這種啟蒙來說，各種宗教批判的觀點是不言而喻的事情，但啟蒙並不能把批判宗教的誇大其詞作為錯覺而置之不理。作為「啟蒙後的時代」，呂貝規定了我們當前的歷史哲學立場，以對待流行的、確實具有挑戰性的問題。對於作為基礎的現代理論來說，宗教並不是通過文化上的演化就可以超越的遺物，而依然是社會的一個不可替代的功能系統。

18. 這一基本命題明顯地依賴於 Gehlen 的人類學、制度學說和宗教理論。「人是調節器」(Homo compensator) 的定理在 Ritter 的學生們 (Lübbe 和 Marquard) 那裏起着重要作用。參見 O. Marquard, *Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs* (人是調節器——論一個形而上學概念在人類學中的發跡)，G. Frey/J. Zelger 編，*Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*，卷一，Innsbruck，1983，頁 55-66。H. Peukert 指出了偶在性概念的矛盾性。參見 H. Peukert, *Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung* (偶在性的經驗與身份的發現)，J. Blank/G. Hasenhöft 編，*Erfahrung, Glaube und Moral*，Düsseldorf，1982，頁 76-102。

4.社會理論的基本命題是說，鑒於社會變遷史無前例的速度，宗教必然屬於不可避免地影響意識的因素。這種加速度演化¹⁹導致了在處理結構變遷時文化上可承受的限度。一個因自己支撐性的、承載性的傳統遺產在「文化革命方面」誤入歧途的社會，將給其必須直截了當地以進步為基準的主體以附加的負擔。從這一理由出發，還要向各宗教團契建議愛護地對待自己的持存。

5.最後，規範性－政治學的基本命題的出發點是，宗教自身屬於在文化上的維護歷史的（政治－自由主義的）偉大啟蒙結果的條件，這些結果體現在自由主義的國家制度中，體現在對個人自由的一定理解之中。然而，這種「啟蒙後的哲學」在澄清其確立的內在關聯之前，不應該被歸為「反啟蒙」。²⁰

如果我們現在考察一下已經完成了的宗教政治方面的啟蒙結果，就會清楚後啟蒙的宗教意味着甚麼。在此之後，要問一問在已經完成了的世俗化條件下，究竟是否可能存在着一種「受過啟蒙的宗教」。

構成宗教政治啟蒙的堅硬核心是：1. 宗教自由；2. 「好奇心」（curiositas）與宗教認信的並存；3. 世俗化了的國家（社會國家）。²¹

19. Lübbe在其歷史理論和文明理論的關聯中利用了G.G. Simpson的「加速度演化」概念。參見H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analyse und Pragmatik der Historie*《歷史概念與歷史旨趣——歷史學的分析與實用性》，Basel/Stuttgart, 1977, 頁311。對預期現象之分析在H. Lübbe, *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*《時間－關係——論進步的文化哲學》，Graz/Wien/Köln, 1983。

20. 這個問題請參見J. Habermas與H. Lübbe之間糾纏不清的爭執：Merkur《水星》，第四一四期（1982年11月）和第四二〇期（1983年9月）。

21. 關於這一關聯，請參見Lübbe的如下文章：1. Freiheit und Verbindlichkeit〈自由與責任〉，*Theorie und Entscheidung*, Freiburg, 1971, 頁134-43；2. Zur Dialektik des Gewissens nach Hegel〈黑格爾論良知的辯證法〉，H.G. Gadamer編，*Hegel-Studien*, 卷一，Bonn, 1964, 頁247-61；3. Wissenschaft und Weltanschauung.

1. 公民政治生存的世俗化歸功於國內和平的決斷。在這一關係中，呂貝把霍布斯 (Hobbes) 也看作是寬容理論家。現代的主權國家的和平秩序剝奪了信仰真理的政治效力。伴隨着寬容證明的，是在憲法上宣告無限制的宗教自由。基於這一背景也就很清楚，為甚麼再也不能回到盧梭 (Rousseau) 的公民宗教 (religion civile)。在自由主義的宗教政治啟蒙路線上，它是前啟蒙的，因為它把公民權狀態束縛在一種儘管微不足道的宗教自白之上。2. 與這種政治上的世俗化不同的，是科學史的世俗化，依據的是「經過啟蒙的虔誠者」承認現代科學世俗的、普遍的特性。3. 此外，教育和社會保險在今日成為完全世俗化了的要求，它們可以作為主觀的權利被提交給世俗化了的國家。即便在這一領域，宗教方面也不可能再有甚麼收穫，以便讓一個「經過啟蒙的虔誠者」能夠同意過渡到世俗化了的預先關照生存的國家 (Daseinsvorsorge-Staat) 的理由。

因此，「世俗化的完成」概括來說意味着，公民權、科學、教育和福利變得絕對不依賴於宗教的前提。呂貝的宗教哲學尋求兩個意圖：在「啟蒙運動之後」找出不曾消失的宗教，這種宗教與認為能夠使「宗教迷信」消亡的馬克思主義之啟蒙相對立，因而其內核有抗拒啟蒙之能力。²²啟蒙後的歷史哲學命題包含着這樣的聯想：如今主

Ideenpolitische Fronten im Streit um Emil Dubois Reymond (科學與世界觀——圍繞 Emil Dubois Reymond 的爭論之觀念政治前沿)，*Philosophisches Jahrbuch*，卷八十七，1980，頁 225-41；4. Legitimitätswandel der Wissenschaft (科學的合法身份的變遷)，*Stimmen der Zeit*，卷一九九，1981，頁 193-202。

22. 就像 Lübbe 借晚期 Heine 與宗教的關係所指出的那樣 (Heinrich Heine und die Religion nach der Aufklärung (Heinrich Heine 與啟蒙後的宗教)，*L'Héritage de Kant. Mélanges Philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*，Paris，1982，頁 413-30)，「與宗教的經過啟蒙的關係中的歷史斷裂」(頁 429) 恰恰不以由黑格爾左派對傳統宗教在意識形態批判上所實施的瓦解和毀滅為結果。呂貝對 Heine 那經過啟蒙的保守主義的稱讚

要涉及到對啟蒙的兩種不同理解之間的爭論，一種是自由主義的理解，一種是現代整體主義 (totalitären) 的理解。因此，呂貝以其宗教哲學所尋求的第二個目的，是直接與這場圍繞啟蒙的爭論相關的政治目的。它構成了關於公民宗教的討論之真正核心，不過，這只是在關於「啟蒙之後的宗教」的論文中才變得更為清晰。問題是，宗教方面的自由主義啟蒙為了能夠以其制度安排繼續保持歷史作用，就必須以甚麼為前提條件。此後，在關於「國家與公民宗教」的論文中，呂貝提出了一個帶總體性的答案，它接受了伯肯弗德和克里爾提出的問題。

呂貝的《論公民宗教》一文明顯包含兩個部分，第一個部分概述了認信內容和認信義務降至最低限度的歷史，²³第二個部分討論了具有這種特性的公民宗教的正當性證明力量問題。呂貝的切入是一種現象學的切入，而且——在第二部分——同時是一種國家哲學的切入：也就是說，國家對其宗教的正當性證明有興趣。然而，自由主義國家不想也不能夠獨立地論證自己的稱義；由呂貝在概念上理解為公民宗教的「現象學持存」也是一種解毒劑，反對整體主義僭越宗教事務的。在國家哲學的觀點看來，被稱作是公民宗教的現象並非意味着提高民俗，而是提高國家宗教的行為和國家教會法的規定，但卻不是提高導致危險的「國家神化」的那些規定，如「國家宗教的」這一定語最初可能誘發的那樣。毋寧說，公民宗教意味着公共的、象徵的－儀式的表述，即對於國家來說，並非所有的東西都屬於它的素質；通過公民宗教，為國家象徵性地設

與對 Marx 的 *Judenschrift*《猶太人問題》的批判相關；Lübke 以及 Spaemann 出於為政治上和宗教上的自由主義辯護，經常反對馬克思的觀點。

23. 參見同上，直到頁 56；第二部分開始於頁 57 上方。

置一個應該起自由主義作用的屏障。

對呂貝來說關鍵性的現象，首先具有這種國家宗教的品質，例如，國家的那些說宗教話的代表。²⁴除此之外，他與米卡特 (Mikat)²⁵ 和伯肯弗德都贊同在憲法上保障宗教權利的特殊傳統，他們依據的是政治歷史主義的假設：如有可能，偶然的來源特色的區別要多；如有必要，啟蒙的普遍主義基礎上的共性要多。²⁶ 公民權利不再取決於認信內容，這並不是說，如今再也沒有甚麼東西取決於它們了。但是，對於國家和政治哲學家們來說，甚麼東西取決於它們呢？

對於呂貝來說，表面上，問題既不在於公民宗教宣言

24. 在歐洲各國，政治家們在政治講演中提到上帝的名字時非常審慎。不過，聯邦德國新總統 R. von Weizsäcker 在一九八四年七月一日宣誓就職時，明確地提到了德國憲法的起首句（「當意識到自己在上帝和人面前的責任時……」），並且援引了 J. Burckhardt 的話，「中立國家中的宗教澄清了神聖與世俗之間的區別」。參見稍加縮寫的講演本，*Herder-Korrespondenz*《赫爾德通訊》，1984 (38/8)，頁 368-74，此句在頁 374。衆所周知，在北美則是另一回事，以至於在那裏人們甚至說到總統的一種「牧師功能」。參見在我們的研究文獻中提到的效法 Bellah 的最新研究。

25. Lübke 在頁 46/47 的注 34/38 援引了 P. Mikat。Mikat 的觀點在他自己的文章中更為清晰：Zur rechtlichen Bedeutung religiöser Interessen〈論宗教旨趣的法學涵義〉，P. Mikat 編，*Kirche und Staat in der neueren Entwicklung*，Darmstadt，1980，頁 319-51。Mikat 把「國家的宗教法」理解為「不僅是狹義上的國家教會法，而且是考慮到宗教旨趣的國家法典之整體，例如，刑法上對宗教和平的保護，在公民的婚姻法和家庭法、刑法或者在教育法領域中對特別的教會秩序觀念和價值觀念的照顧」（頁 323，注 9）。因此，宗教方面的國家法並不是完全世俗化了的法，它給法的世俗化設定了界限，但也給教育事業設定了界限；它支撐着公民的「價值共識」，自身又以公民的「價值共識」為根據。Mikat 把宗教旨趣列為公民的個人旨趣，但這種旨趣並不具有純粹私人的性質，而是具有政治和社會重要性的公共旨趣。國家的宗教法之「不可放棄的核心」構成了在法上對宗教自由的保障，但這種保障並不強迫對國家和教會的關係作出還俗主義的規定（就像北美的實例所表明的那樣）。在 Mikat 看來，問題毋寧說在於自由主義的——民主的文化國家的旨趣，即在自己的宗教法秩序中從正面照顧到，並且以宗教——教會制度撮合其公民的宗教旨趣。因此，公民宗教在憲法中的出現首先也是國家對教會和宗教教派的一種保護。另一方面，國家期望宗教旨趣的實現服從「公共福利的保留條件」。

26. 關於這一點，請參見 H. Lübke，*Die große und die kleine Welt. Regionalismus als europäische Bewegung*〈大世界與小世界——作為歐洲運動的區域主義〉，*Nordfriesland* 61/62，卷十六，冊一與二，1982，頁 9-19。

的單項內容，也不在於國家能夠或者應該使一種宗教上的最低共識成為有約束力的；也就是說，如果他想嘗試這樣做，就會與現行憲法在宗教上中立的要求發生摩擦。辯護性地提出的公民宗教與三方面的利益相關聯：**自由主義的國家、公民和教會**。與這種公民宗教相關聯，這三方面不在政治上、在宗教上，也不在神學上相互妨礙——這是呂貝實際上假定的「多元文化」的共識。但是，如此聽任公民宗教自便，或者甚至明確地策劃它，以便文化傳統的這條線索不致中斷，這方面的共同利益究竟是甚麼樣的利益？利益在於法的論證，儘管當然不在於法的**直接**論證。國家哲學上的考慮根本不可能提供一種直接論證，但卻使人注意到使這樣的論證成為可能，或者至少有助於這樣的論證的文化。在這種意義上，就可以理解「國家自身應是宗教的」這樣的措辭了。國家這樣做，是出自它的正當化的利益，而且**間接地**也是——公民宗教傳統在它尚不存在的地方的意義就在於此——出自在文化上使它提出的那些法合法化。這種文化上的合法化的象徵性代表，是公民宗教給國家提出的苛刻要求。這樣一種文化並不是所有人都能在實質上贊同的，但呂貝卻不想與它決裂，相反，還要加強這種文化；在想象這樣一種文化的意義上，「**國家自己履行着宗教的職能**」——當然不是在一種謙虛的意義上，因為它把耶穌受難像懸掛在法庭上，作為一種國家法，具有不可忽視的宗教特徵。因此，經過啟蒙的公民宗教並不想操縱憲法，也不要求成為教會法、宗教法或者國家教會法，而是自由主義國家的一種「宗教利益」的表達。²⁷

27.〈國家與公民宗教〉，同上，頁49。Lübbe以一種起政論效用的措辭把他為公民宗教

三、伯肯弗德的倫理國家理論 伯肯弗德的理論旨趣所針對的，是突出現代的、宗教－世界觀上中立的國家結構特徵。²⁸

與伯肯弗德一起，我們想更廣泛地使我們的分析所涉及到的「國家哲學的基要主義」²⁹語境化，並且考慮到黑格爾式的語境（A）和施米特（C. Schmitt）的政治事務概

所做的辯護與對近代政治神學的批判結合起來。參見 H. Lübke, *Die Religion der Bürger. Ein Aspekt Politischer Legitimität*〈公民的宗教——一種政治正當性的觀點〉, *Evangelische Kommentare* 15, 1982, 頁 125-8; H. Lübke, *Laßt sich Religion wieder Politisieren? Kritische Anmerkungen zur Politischen Theologie*〈讓宗教重新政治化？——對政治神學的批判性注解〉, *Evangelische Kommentare* 15, 1982, 頁 661-4。受到攻擊的 J. Moltmann 以如下題目對此作出了答辯：Das Gespenst einer Zivilreligion〈一種公民宗教的幽靈〉, *Evangelische Kommentare* 16, 1983, 頁 124-7（這文章的擴大版本發表在 J. Moltmann, *Politische Theologie-Politische Ethik*〈政治神學——政治倫理學〉, München, 1984, 頁 70-8）。在對 Lübke 與 Moltmann 的這場爭論所做的表態中，我們試圖作出第一種解釋。參見 H. Kleger/A. Müller, *Umstrittene Zivilreligion. Zur Philosophie des Liberalismus*〈無可爭辯的公民宗教——論自由主義的哲學〉, *Evangelische Kommentare* 16, 1983, 頁 567-9。就連 J.B. Metz 也贊成 Moltmann 的擔憂（參見 Metz, *Theologie angesichts der späten Moderne*〈面臨現代晚期的神學〉, *Merkur* 37, 1983, 頁 902-10），即「在 H. Lübke 的『公民宗教』背後活躍著德國政治宗教的舊精靈」（同上，頁 78）；在我們看來，Moltmann 的擔憂雖然是誇張的，但並不是完全不可理解的。然而，比反論戰更為重要的是討論這樣的問題，即用甚麼樣的分析手段和甚麼樣的政治——宗教選擇權對付公民宗教的巨大總體。

28. 這裏涉及到在歷史哲學意義上提出的對世俗化過程的重構。「屬靈的」與「世俗的」之間的分野成為「神職銓任權之爭中的真正武器」（E.-W. Böckenförde, *Staat-Gesellschaft-Freiheit*〈國家－社會－自由〉, Frankfurt a. M., 頁 45），在這場爭執中，已經是必須尋求「原則上的世俗化」了（同上，頁 44）。在天主教會方面對宗教自由的拒絕中，教會針對現代的自由觀和法權觀的防禦立場達到了頂點。它建立在一種神學信念之上，即真理比自由更為重要，國家的任務是保護真正的宗教並抑制錯誤。參見（梵蒂岡第二次大公會議〈關於宗教自由的聲明〉出版引言，新版載 H. Lutz 編，*Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*〈寬容與宗教自由的歷史〉, Darmstadt, 1977, 頁 401-21。宗教自由在宗教自由權利（Jus ad libertatem religionis）的意義上所包含的要比給予寬容更多；也就是說，公民地位和單個人的法律地位對宗教認信的獨立性（E.-W. Böckenförde, *Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt*〈論教會與現代社會的關係〉, R. Koselleck 編，*Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart, 1977, 頁 155）對於宗教和政治的任何眼下的隸屬構成了不可後退的點。
29. 與認識論上的基要主義相類比，我們在這裏談到了國家哲學的基要主義；二者的共同點是尋求一種最終的理由，無論它是認識還是國家。「基要主義」這個概念還包含着第二層涵義，即作為整體和理性共相自身之代表的國家的理念。第三，對公民忠誠的國家中心主義理解也與這種基要主義相關。

念及其一種批判的政治神學的防禦。我們在描述中把後一種觀點集中在「『政治神學』(Theologie der Politik) 與政治的神學 (politische Theologie) 批判」的題目 (B) 之下。

(A) 一個像「國家是倫理國家」這樣的標題是學的黑格爾(Hegel)的表述。伯肯弗德是在這樣的思想史語境中思考的；同時，他試圖強調當代國家的特殊性，當代國家的世俗化與黑格爾的觀點相反，還在繼續向前發展。³⁰

伯肯弗德表述了國家與宗教的關係這一普遍問題，這一問題對於政治學的古典作家來說是中心問題，今天又獲得了新的現實意義；他的表述如下：「宗教像數百年來人們認為的那樣，是確保教養和信念的真正承載性的、造就性的力量，國家由宗教出發生活在其公民之中嗎？或者宗教自身是可替代的或者可缺少的嗎？」³¹

伯肯弗德試圖在對黑格爾關於近代歐洲國家與基督教之關係的「論文」所做的分析中給出一個精審的回答；他把三段文字歸為這一關係：《法哲學》第270節附釋，《歷史哲學導論》，一八三〇年的《哲學全書》第552節。在這方面，他是分四步走的：

1. 他把黑格爾的國家概念當代化為一個「有歷史－具體關聯的概念」，³²並這樣改造了黑格爾作為一個「倫理全體」的無所不包的理念的國家：「它整個囊括了一個民族的共同本質，這種本質主要是政治共同體，但也把精神文化、教育和知識、公共的生活秩序和普遍的公共意識包

30. E.-W. Böckenförde, *Der Staat als Sittlicher Staat* 《國家是倫理國家》，Berlin, 1978；Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel 〈對黑格爾論國家與宗教之關係的解說〉，*Der Staat* 21 (1982)，頁481-503。

31. 同上，頁482。

32. 同上，頁483。

括在自身之內」。³³作為「具體自由的現實性」，現代國家是基督宗教的一個作品，黑格爾把基督宗教又理解為「自由的宗教」。

2.根據這種歷史哲學的推論，國家與宗教的關係不是對立，而是一種建立在國家與教會一分為二基礎之上的**平行性**。「國家與宗教是同一種東西、亦即一種統一實體的不同的現實性形式和實現形式。廣義上的宗教，即世界中的神聖精神，通過創造出自己的現實性形式，分化為狹義的宗教（崇拜、教義、教會）和國家」。³⁴就像黑格爾所說的那樣，基督宗教的客觀內容轉化為世界，轉化為國家，是世界歷史上「內在向外在的巨大超越」。³⁵

黑格爾的國家以教會與國家的一分為二為前提條件，包含着個人在信仰自由和認信自由方面的權利，相對於從宗教信念出發拒絕對國家承擔某些義務的各教派實行寬容。但對於黑格爾來說，國家依然「依賴於宗教方面的加固」。³⁶伯肯弗德在詮釋黑格爾的時候，以古典方式表述了我們稱之為「公民宗教」的東西：國家「作為具體自由的秩序不是自給自足的和自我承載的，它保留在承認它是國家並且承載着它的公民的道德與教養之中；但是，道德與教養是在宗教和由宗教塑造的良知中獲得其源泉和力量的」。³⁷

黑格爾的國家理念的全部尖銳性表現在良知權利問題中：「由於國家——作為展開來的國家——從自己那方

33. 同上，頁484。

34. 同上，頁488-9。

35. 同上，頁489。

36. 同上，頁495。

37. 同上，頁495。

面來說，代表着自己的客觀內容，在其安排和其（被假定為倫理－理性的）法律中是成為現實的理性，因此，不存在與它相對立的偏差良知的權利。」³⁸國家不應該由於偏差的良知（die abweichenden Gewissen）而受到質疑。

4.自從黑格爾時代以來，世俗化過程又繼續向前邁進了。今日在宗教－世界觀上保持中立的國家不再有任何宗教，不再代表任何宗教。³⁹即使像德意志聯邦共和國這樣的國家，也承諾尊重和保護人的尊嚴（基本法第1款第1條），這一事實在伯肯弗德看來並不意味着，國家能夠宣佈對人的尊嚴原則的某一種解釋（例如基督教的解釋）是有普遍約束力的。今日國家的基礎僅僅還在於公民現實的、單純主觀上的共識。如果國家從自我維護的利益出發，試圖確立能夠同一化的責任，或者向公民們要求一種政治上的信仰認信，⁴⁰那麼，它就會蔑視個人的自我決定能力。和其他自由主義的基本價值理論家們一樣，⁴¹伯肯弗德相信，即便是民主，也依然依賴於倫理國家應該保護和贊助的公民「在倫理－規範上的取向」⁴²。但是，忠誠

38. 同上，頁498。

39. 同上，頁501。

40. 這是H. Schelsky在恐怖主義的壓力下開始的論文系列的基本觀點，Böckenförde與其關係是批判性的。參見H. Schelsky，Ein Staat, an den niemand glaubt. Die Grundsatzschwächen der Bundesrepublik-Überlegungen jenseits der Terrorisimusdebatte（一個沒有人相信的國家，聯邦共和國的原則缺陷——超越恐怖主義辯論的考慮），*Deutsche Zeitung Nr. 53*，一九七七年十二月廿三日，頁3/4。

41. 德國基本價值辯論的各種立場表現在G. Gorschenek編，*Grundwerte in Staat und Gesellschaft*《國家和社會中的基本價值》，München，1977；A. Pau編，*Werte, Rechte, Normen*《價值、權利、規範》，Graz/Wien/Köln，1979；同樣還有O. Kimmich編，*Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung*《甚麼是基本價值？——論其內容和論證問題》，Düsseldorf，1977。

42. E.W. Böckenförde，*Mittelbare/repräsentative Demokratie als eigentliche Form der Demokratie*（間接的——代議制的民主是民主的真正形式），G. Müller等編，*Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel*（K. Eichenberger六十華誕紀念文集），Basel/Frankfurt a. M.，1982，頁301-28。此句在頁326。

的要求不能再依據絕對的價值，應該在規範上僅僅還包含一種行為的忠誠。⁴³

很清楚，根據這些闡述，當前黑格爾中間派的關鍵命題，即「自由的、世俗化的國家是靠它自己不能保障的前提條件存活的」，意味着甚麼。⁴⁴

在四個分析中應予區分的向度上，伯肯弗德的命題起着一種論據作用：他所表達的思想從起源上說錯定在政治新教之中（黑格爾、洛特 [R. Rothe]、特洛爾奇、拉德 [M. Rade]、當代「黑格爾主義化的」新教神學家：潘能貝格 [Pannenberg]、倫托爾夫）；此外，他在哲學上對更新形而上學感興趣的那些人中贏得了大批追隨者（羅爾摩瑟 [Rohrmoser]、施佩曼、羅普考維茨 [Lobkowicz]、海尼斯 [Hennis] 等）；借助於這種對形而上學的復活，人的

43. 《國家是倫理國家》，上引書，頁26以下。在這一點上，Böckenförde與關於「最終價值」在認識論上沒有防護的論說區分開來了。從歷史上，他強調對形式規則的認可，而不是對內容上固定下來的價值的認可。

44. E.W. Böckenförde, *Staat-Gesellschaft-Freiheit* (國家-社會-自由)，1967，同上，頁60。即便是世俗化了的塵世國家，最終也是「靠其公民的宗教信仰所促成的內在動力和構成力量」存活的（同上，頁61，黑體字為引者所加）。在討論「作為憲法保障的人的尊嚴」這一法的教義學問題的關聯中，Ch. Starck引證了Böckenförde的名言（L. Lombardi Vallauri/G. Dilcher編，*Christentum, Säkularisation und modernes Recht*《基督教、世俗化和現代法》，卷二，Malland/Baden-Baden，1981，頁805-29）。像H. Ridder和U.K. Preuss這樣進步的「新形式主義者」，在批判——論戰的意義上使用了「公民宗教」(religion civile)。我們並非在貶義上說的新形式主義與自由主義法治國家向一種價值秩序的部分悄悄的、部分公開的轉換的關係是批判性的，後者在諸如寬容和多元主義等等這樣的價值的詮釋之上，又想裝置對個人和集體的自由的妥協機制。如果這種意義上的政治過程首先被理解和實施為一種價值實現的過程，那麼在它裏面，「從當時的『公民宗教』中相互排斥」就必然起着一種本質的作用（U.K. Preuss, *Die Transformation der Rechtsordnung in eine Wertordnung* (法的秩序轉換為一種價值的秩序)，FS Martin Niemöller, Köln, 1982，頁122-34、134，黑體字為H. Kieger/A. Müller所加）。就連H. Ridder也以他的「國家宗教」這一概念與倫理化的——實體主義的憲法詮釋——憲法的價值提高——的這種由於「排他」而成問題的、較平基本權利的傾向發生了關係。H. Ridder, *Das Menschenbild des Grundgesetzes. Zur Staatsreligion der Bundesrepublik Deutschland* (基本法的人的形象——論德意志聯邦共和國的國家宗教)，*Demokratie und Recht*，1979 (7)，頁123-34。

尊嚴理念應該得到了最終的確立，由此，「人權的主體性」(呂貝)在政治上面對整體論的攻擊時得到了救護。對於後幾種論證關聯(向度2-4)來說，有代表性的是克里爾的《教會與政治啟蒙》這一章。⁴⁵那裏說到，「人的尊嚴」在政治啟蒙的理解中是一個形而上學的概念，⁴⁶接着又說：「但是，形而上學再生的最重要的推動出自教會。因為教會通過為『太初有道』這一教義附上『它成為人』，從而極大地提高了人對尊重的要求。不能再更為深刻、更為無條件地論證人的尊嚴了。」⁴⁷至於政治啟蒙是在與教會的對立中發展的，克里爾是從歷史的狀況出發解釋的。然而，今天也不能從「教會保持着其身分」⁴⁸而期待「啟蒙道德」再生。

(B)「政治神學」與政治的神學之批判

值得注意的是伯肯弗德對教會和神學針對國家和社會的批判功能所做的評價：原則上他贊同意識到教會和神學的批判功能，例如特別是近代政治神學表現的那樣；他把這種批判功能看作是實現了宗教政治啟蒙之後正確認識國家與教會之關係的標誌。但是，他同時也警告，提防批判脫離教會的救恩福音「不可縮減的宣告」的重要關聯，這種分離是危險的。他指摘晚近的政治神學，特別是麥茨(Metz)，把神學正當的，有時也是必要的批判功能「獨立化為一種具有宗教動機的制度化批判」；他讚揚現任教宗保羅二世(Johann Paul II)的活動是神學上和政治上可接

45. M. Kriele, *Befreiung und Politische Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen* 《解放與政治啟蒙——人的尊嚴的辯護詞》，Freiburg/Basel/Wien, 1980，頁248-55。

46. 同上，頁248。

47. 同上，頁249。

48. 同上，頁253。

受的「政治神學」典範。⁴⁹對牧人和守護人職責的履行不可以局限於經常提出的如下要求：教會應該代表一種「倫理的最低限值」。教會也不必只是在有重大威脅的時期才在某種程度上相對積極。即使在正常的危機時期，面對「一個對其自身的問題持懷疑態度、逆來順受地接受、向內在性逃避、蔓延着悲觀失望和前途渺茫的社會」，教會也應該「通過宣告福音來履行自己的守護人功能」。⁵⁰

為了防止宗教「狂想」和革命的政治浪漫主義，公民神學家必須提醒「神學和教會注意自己精神上的救恩使命」。伯肯弗德始終如一地堅持與天主教會的教育態度保持一致：「教會的所有表態都必須符合教會的這一精神本質」。⁵¹恰恰由於教會履行了自己的精神使命，其活動才「無可否認地是政治的」。⁵²伯肯弗德以稍加更正的形式接受了施米特的政治事務概念，按照這一概念，政治事務不是一個處於宗教領域之旁或者之下的可以劃清界限的封域，毋寧說是個人和人群之間的一個公共共相領域，其特徵表現為某種聯合或者分離的強度，這種強度能夠從所有的實際領域和生活領域獲取其「材料」。⁵³他以挑釁性的理論區分承認，有一些政治上的實際問題屬於「政治事務的自治權」，教會對之應保持沉默；也有一些政治問題具有元政治的、「直接是精神的向度」，官方教會應該「從

49. E.W. Böckenförde, Staat-Gesellschaft-Kirche (國家-社會-教會), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 15*, Freiburg/Basel/Wien, 1982, 頁7。
參見 E.W. Böckenförde, Das neue Politische Engagement der Kirche. Zur Politischen Theologie Johannes Pauls II (教會的新政治義務——論保羅二世的「政治神學」), *Stimmen der Zeit*, 1980 (198), 頁219-34。

50. E.W. Böckenförde, 〈國家-社會-教會〉, 同上, 頁77。

51. 同上, 頁81。

52. 同上, 頁81。

53. 同上, 頁81-2。

救恩福音的充溢出發」正當地對它們表態；但這只是在涉及到「真正的人事，即人的權利、自由、尊嚴和使命」的緊急情況時如此。⁵⁴因此，「真正的人事」並不是世俗的事務，而是具有屬靈品性。沒有宗教的基礎，人的共同生活就顯得不可思議。一個遺忘了人的超驗向度的無宗教社會，就走在歧途之上。

正因為社會共識不理睬這一向度是迫在眉睫的，對於教會當局的表態來說，最小公分母才不可以是限制性的尺度；就教會方面來說，教會當局的表態不可以包含任何具體的政治綱領，或者使政治決定的共識直接在宗教上正當化。

然而，教會在把基督教的福音轉化為政治行動時，必須用「倡議和幫助」支持自己的信徒，他們既是公民，也是基督教徒（*cives idem et christiani*），⁵⁵而且教會應該以其「精神知識」的充分權威⁵⁶辯論性地，而不是粗暴地干預政治事務。在這方面，教會應該嚴守政黨政治的中立性，即便是神職人員也應該僅僅局限在其「精神領袖」⁵⁷內——除了「神職人員的緊急狀態權限」的例外情況。⁵⁸在正常情況下，行得通的是保羅二世的話：「教會是通過平信徒活在塵世之中的」。

伯肯弗德的政治教會學和神學與梵蒂岡第二次大公會議的教義在很大程度上是一致的，在他看來，現在的教宗還「擴展了和深化了」梵蒂岡第二次大公會議的教義。⁵⁹

54. 同上，頁84。

55. 同上，頁88。

56. 同上，頁88。

57. 同上，頁94。

58. 同上，頁94。

59. 同上，頁95。

通過既作為國家公民又認真對待自己角色的信徒所起的作用，教會保障世俗化了的國家和多元化了的社會免於「精神空虛」。⁶⁰

伯肯弗德提了一個對公民神學的踐履來說具有代表性的建議，⁶¹即借助於以下的概念區分，按照其實際內容來釐清「政治神學」的不同形式：

——法學的政治神學，指施米特的研究方案，按此，基本的國家法權概念（如主權）應被看作世俗化的神學概念；⁶²——建制性的政治神學，它一方面指權威性的基督

60. 同上，頁 101。

61. Politische Theorie und Politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis (政治理論與政治神學——對其相互關係的解說)，J. Taubes 編，*Religionstheorie und Politische Theologie*，卷一，*Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*，München/Paderborn/Wien/Zürich，1983，頁 16-25。P. Koslowski 以不同於 Böckenförde 的方式區分了政治神學的三種形式，參見 *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie* (政治上的一神論還是三位一體學說？——論基督教政治神學的可能性與不可能性)，J. Taubes 編，*Religionstheorie und Politische Theologie*，卷一，同上，頁 26-44。

62. C. Schmitt 在分析 E. Peterson 關於借助三位一體教義完善任何一種基督教政治神學的命題時，以下述方式精確闡述了他一九二二年的《政治神學》的意義：「但是，它不涉及任何神學教義，而是涉及一個科學理論和概念史的問題：神學和法學論證與知識概念的結構同一性」(*Politischen Theologie*《政治神學》，卷 II，Berlin，1970，頁 21-2)。C. Schmitt 還使用了「政治形而上學」這個術語(《政治神學》，卷 II，頁 12)，並談到了「形而上學與國家理論極其有益的平行性」，《政治神學》，1922。關於主權理論的第四章，Berlin，第三版，1979，頁 76。Schmitt 的政治神學的著名定理是：「現代國家學說的所有精辟概念都是世俗化了的神學概念」(同上，頁 49)。但是，C. Schmitt 的政治神學所預期的不僅僅是一種博學的研究綱要和更為背後的东西——就連 J. Moltmann 在與 H. Lübke 的論戰中也堅持這一點(參見 J. Moltmann，*Politische Theologie-Politische Ethik*《政治神學——政治倫理學》，München/Mainz，1984，頁 77)——如果人們——根據 Schmitt 自己的建議——把他的政治神學(1922 年)的傳播置於他當時的法學研究的處境之中，就會清楚這一點了。由 I. Staff 強調的 C. Schmitt 國家學說的非自由主義因素使人很容易作出決定，把 Schmitt 的政治神學幻想從我們的公民宗教概念中剔除出去。參見 I. Staff，*Zum Begriff der Politischen Theologie bei C. Schmitt* (論施米特政治神學概念)，G. Dilcher/I. Staff 編，*Christentum und modernes Recht*，Frankfurt a. M.，1984，頁 182-210。至於 Schmitt 的政治事務概念在我們所分析的公民宗教的代表們中起着一種決定性的作用，這一點當然未能得到充分的強調。C. Schmitt 持久的激發和現實意義，將借助提示 J. Taube 編輯的三卷本著作 *Religionstheorie und Politische Theologie*《宗教理論與政治神學》(München/Paderborn/Wien/Zürich，1983) 再次予以強調。

教國家學說（奧古斯丁、路德、諸教宗和大公會議的學說），另一方面指包含在古典政治理論中的政治神學（霍布斯、黑格爾）；

——籲請的 (appellative) 政治神學，指現代批判的政治神學和拉丁美洲的解放神學。

伯肯弗德建議以後不用「政治的神學」，而是用「政治神學」，後者與晚近的政治神學不同，應當是一種「秩序的神學」。作為「奧秘」(mysterium) 的救恩真理的代表，教宗最終被視為倫理國家的互補系統，應當以這一功能在國家對公民的自上而下的籲求中認可國家的正當化。基於對現實實踐的一種經驗相關的反思，新的批判神學批判國家與教會的這種關係，就此而言，它們不能被歸結為籲請的政治神學。

四、宗教的實存與政治的實存：施佩曼和考斯羅夫斯基的「宗教哲學」 施佩曼和考斯羅夫斯基都主張一個命題，⁶³即為自由作保障的國家與社會二元論依然受到作為其倫理－文化維護條件的基督教的制約。在這方面，當他們想以一種「自由主義和基督教自然權利論的綜合」⁶⁴制止集體主義和受到馬克思主義啟迪的解放運動時，他們也就置身於天主教的－自由主義傳統之中。因此，在考斯

63. R. Spaemann, 'Natürliche Existenz und Politische Existenz bei Rousseau' (盧梭論自然實存與政治實存), 1962, *Rousseau – Bürger ohne Vaterland*, München, 1980, 頁 15-33; R. Spaemann, *Zur Kritik der Politischen Utopie* (政治烏托邦批判), Stuttgart, 1977; P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat* (社會與國家), 同上, 由 R. Spaemann 作引言。

64. P. Koslowski, 〈社會與國家〉, 同上, 頁 306; 此外, 作為國家領域的綱領性問題: *Synthese aus den klassischen Kontrahenten Liberalismus und Naturrecht* (自由主義和自然權利這對古典對頭的綜合), R. Löw, P. Koslowski, Ph. Kreuzer 編, *Fortschritt ohne Maß*, München, 1981, 頁 8。

羅夫斯基那裏，把國家與社會二元論擴展成為國家－社會－教會三重體之後，緊跟着的是批判今日的新社群主義，這並非偶然，而是與其思維框架連貫如一的。⁶⁵新社群主義把各種社會力量改造成為社群的控制，使得對國家和社會的自由主義區分在趨勢上後退了；新社群主義因此危害了由國家代表理性共相的可能性，並忽略了政治事務、政權正當化的基本問題。⁶⁶但是，不僅這種權力狀況的不透明性，而且在新社群主義的國家目的中所表現出的目的化，也與自由主義思想相矛盾。在考斯羅夫斯基看來，這些都是**片面的**，而且是**錯誤的**，因為它們都極少考慮附加作用的代價。「充分就業的國家落後於自由主義國家以及國家與社會的分離。在充分就業的國家和社會型國家之中，對**基本**的生活風險的集體保障的合理利益超出了道德要求的尺度。這不僅導致對個人自由的損害，而且也導致幾乎無法解決的控制問題，例如通貨膨脹和需求爆炸時期的蕭條」。⁶⁷事前，考斯羅夫斯基就說明了他所理解的**對自由的損害**：「個人對充分就業目的、增長目的和安全目的賦有責任，即使這些目的與其切身目的相矛盾」。⁶⁸

對增長型國家所保持的發展的一種制動作用，可望通過「宗教的意義範疇的復活」⁶⁹而得到上述立場，這些範

65. P. Koslowski, 〈社會與國家〉，同上，頁301-2、303-6。

66. 這一問題請參見 Spaemann 的政治事務概念，他在與 Habermas 的辯論中強調了這一概念，並追隨了 Koslowski (R. Spaemann, *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit* (無政府的烏托邦)，*Zur Kritik der politischen Utopie*，同上，頁104-26)。

67. P. Koslowski, 〈社會與國家〉，同上，頁305。

68. 同上，頁305。Koslowski 在其論文中進一步闡述了這一點：Markt- und Demokratieversagen? Grenzen individualistischer gesellschaftlicher Entscheidungssysteme am Beispiel der Umwelt- und Kernenergiefrage (市場失靈與民主失靈？以環境問題和原子能問題為例論個人主義的社會決斷系統的界限)，*Politische Vierteljahresschrift*，24/2 (1983)，頁166-87。

69. P. Koslowski, 〈社會與國家〉，同上，頁305。

睛應該針對「集體主義的實存形式」⁷⁰而加強「人格的自由」。⁷¹在這個地方，「個人的自由」是在基督教人類學的位格論意義上來理解的，⁷²這使人注意到國家——社會——教會的所謂三重體和在與政治的關係中被賦予的宗教功能。基督宗教恰恰在不直接與政治相關的情況下是政治的；施佩曼在批判政治烏托邦時，原則上拒絕後一點。儘管如此，對「不分裂為二的實存」的夢想仍然是人的條件：

若不在神人的形象中來看待這一真理，這一真理不被信作憑藉基督的犧牲所發生的絕對和解，不被體現在崇拜上，看來就得面臨一種選擇：聽天由命或者遁入未來，夢想轉化為一種排除二分化的行動綱領。⁷³

「公民的宗教」對批判的政治神學的批判，一開始就建立在如下指摘上：批判的政治神學想在神學上彌補馬克思主義的塵世之內的社會烏托邦。一種塵世之外的、唯靈主義的末世論與被歸之於馬克思主義的內在社會目的論是截然對立的。在這種情況下，「公民宗教」從政治的和神學的理由出發反對任何形式的政治末世論。對批判的政治

70. 同上，頁305。

71. 同上，頁306。

72. 人在這裏被與一種人格上理解的超驗聯繫起來，由此，應該阻止人自己使自己成為神人同形。Spaemann對「功能主義的人類中心論」的這一「責難」分別處在無數個段落，例如，R. Spaemann, *Die christli Religion und das Ende des modernen Bewußtseins* (基督宗教與現代意識的終結)，天主教國際雜誌*Communio*，1979(8)，頁251-70。他的避開「功能主義邏輯」的建議基於一種不想參與二十世紀神學的基本人類學轉向的神學。例如，這種「偉大的拒絕」的一個重要代表是H.U. von Balthasar。

73. R. Spaemann, Koslowski, 上引書引論，頁xvii。

神學的批判使用了各種不同的、在其攻擊方向上一致的語式：作為彼岸偉業的上帝之國、政治彌賽亞主義的恐怖、波普（Popper）的歷史主義批判。

這些語式規定了施佩曼以及呂貝⁷⁴關於批判的政治神學所持的看法。在批判這種神學之後，施佩曼提出了兩類理由：政治的和神學的。這樣，在這種確切地說是傳統的理解中的基督教神學，就對政治產生了減輕負擔和激化衝突的作用：對個人來說，有與狂熱相對立的鎮靜，⁷⁵對社會來說，有以集體福利取向、儘管如此卻不是集體主義的倫理，最後，對政治來說，則是將「期望之革命」擰回到國家上來。

對於建立一種社會的倫理來說，「宗教的保障」⁷⁶具有特別的意義。正像協調各種既定的優先權不能沒有合理普遍性的預先推定——如借助於「理性的統治」得到履行那樣——而出現一樣，為了有普遍性，宗教對於維護和促進社會倫理，建立「一個對所有人來說都是最好的社會狀態」，是必不可少的。⁷⁷對於單個的人來說，道德性與經濟上的好處彼此一致，不再是確定無疑的，而對於普遍性來說，私人利益與共同體福利的先定和諧成了偶然的。在這兩個方面，考斯羅夫斯基都只能與宗教相聯繫來想像一種理性的、倫理上正確的行動⁷⁸：宗教為此提供了論證，同時是中介的處所，依此教會被賦予一種特殊的功能。由

74. R. Spaemann, Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der Politischen Theologie (神學、先知、政治——政治神學批判), *Zur Kritik der politischen Utopie*, 同上, 頁 57-76。

75. R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*《道德的基本概念》, München, 1982。在最後一章闡明了鎮靜、狂熱和玩世不恭等概念。

76. P. Koslowski, 〈社會與國家〉, 同上, 頁 301。

77. 同上, 頁 302。

78. 同上, 參見頁 302。

於教會體現着元經濟的 (meta-ökonomisch) 倫理，它們以不可替代的方式苴補國家與社會。在這方面，天主教教會雖然習慣於保持為一種「間接的屬靈力量」，⁷⁹但卻必須放棄「作為國家和社會的制度原則與市場原則和討論原則的對立」。⁸⁰就此而言，這裏涉及到天主教－自由主義的傳統路線。⁸¹天主教的因素清晰地表現在自覺的教會關聯中：「一種倫理的實體性只能在一個教會的形式之中制度化」。⁸²至於考斯羅夫斯基在論證一種社會的倫理時如此迅捷和直接地談到宗教，其理由在於兩個有問題的前提條件。一方面，基於人類學的理由，幾乎無法賦予人一種具有份量的自發利他主義（「墮落的本性」）；另一方面，「社會中的人」在最大程度上是按照個人的利益極大化的模式來設想的——在如此大的程度上，以至於緊隨「古典的國民－經濟理論」⁸³之後的、直接並且對比鮮明的，是元經濟的社會倫理，對於這種倫理來說，「教會具有特別的意義」。⁸⁴

盧梭使一種「公民宗教」(religion civile) 成為個人與政治義務的中介的解決建議，並不能使考斯羅夫斯基滿

79. 同上，頁 302。

80. 同上，頁 302。

81. 作為歷史編纂學家和這一方向上具有明顯的保守特徵，並從左右兩方面反對「新教權主義」態度鮮明的代表，當推 H. Maier。他的第一個大型研究涉及到這一命題：*Revolution und Kirchen. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*《革命與教會——基督教民主早期歷史研究》(1959, 1975)。在這一研究中，他詳細地討論了 Rousseau 的公民宗教以及 Laménais。他的 *Schriften zu Kirche und Gesellschaft*《教會與社會論文集》已出版；卷一，*Katholizismus und Demokratie*《天主教與民主》；卷二，*Staat-Kirche-Bildung*《國家－社會－教育》，Freiburg，1983/84，Maier 也屬於晚近批判的政治神學的早期批判者。

82. P. Koslowski，〈社會與國家〉，同上，頁 302 (黑體字為 H. Klegler/A. Müller) 所加。

83. P. Koslowski，〈社會與國家〉，同上，頁 302。

84. P. Koslowski，〈社會與國家〉，同上，頁 302。

意。⁸⁵與此相反，如同上面所討論的那樣，此時提出的是國家－社會－教會的三重體，這個三重體一方面是更加自由主義的，但另一方面也不讓上帝觀念在一種「社會性情緒」(sentiment de sociabilite) 中⁸⁶產生，對由於如此多的經濟而十分迫切必要的元經濟倫理的論證來說，這明顯地是並且再次是一種過於軟弱的觀念。基督徒始終是兩個世界的公民，並且從未完全獻身於政治的生存，由此，考斯羅夫斯基繼承了奧古斯丁——路德的兩個國度的學說。教會應被理解為「在上帝起正當化作用的要求下一種絕對的、超越國家要求的公衆性的處所」，⁸⁷這一觀點甚至超出了上述學說一步。考斯羅夫斯基為宗教與政治的關係所建議的**三重體**出自三個假設。

1. 二分化 (Entzweiung) 是不可否棄的，個人自由通過國家與社會的二元論得到保障。

2. 馬克思對二分化的批判出自蘊含在**政治邏輯**之中的理由，即蘊含在**整體主義**之中的理由。

3. 無政府主義是一種**夢想**，基於人類學的理由或者根據原罪，它的實現是不可能的(無政府主義者顯得比基督徒更為相信**神聖的東西**)。

盧梭的解答被否定了，因為他試圖把三重體轉化為一種「一元論的共同體」。⁸⁸借助於宗教與政治在主權中的聯合來克服二分化，在政治的現代性之中——這涉及到對個人自由的保證——相當於一種倒退。

85. P. Koslowski, 〈社會與國家〉, 同上, 頁 161。

86. P. Koslowski, 〈社會與國家〉, 同上, 頁 164。

87. R. Spaemann, Koslowski, 上引書引論, 頁 xvii。

88. P. Koslowski, 〈社會與國家〉, 同上, 頁 163。同樣的情形也適用於 Hobbes。

五、自由主義國家、個人自由、宗教 在自由主義國家和個人自由的文化維護條件受個人所理解的那種宗教約束的情況下，我們談到了「公民宗教」。在這方面，「自由性」處在與「整體主義」的對立中，後者要麼源於現存的「世俗社會」及其增長型國家和社會型國家的集體主義傾向，或者要麼源於確立起來的整體主義統治體系的干預。「個人自由」被理解為借助於國家的民法保障而實現的解放，但在更為特殊的意義上，以及在與「基督教倫理」更為密切的聯繫中，則是這種解放所維護和履行的「位格的自由」。然而，「位格的自由」(Personaler Freiheit)是一個「基督教人類學」的概念，因此要比自由主義的個人自由(individuelle Freiheit)更深一個基礎層次；也就是說，它已經以某種倫理為前提條件。在這種背景下，以宗教為一種維護條件的「個人自由」，指的是對使它可能的自由主義國家的**忠誠**：這種自由的代價是對國家的忠誠。由於基督教對「位格自由」的理解似乎提供了「主體理論」，儘管是以精神化——倫理化的方式，這樣，它也就加強並超出了這種條件關聯。**這種個人主義的基督教倫理**離開了共同體，個體化在與人們同時絕對依賴的超驗偉業的關係中，這種關聯應當阻止社會的解放過程和個體化過程轉化為一種「釋放了的主體性」；這種主體性由於促進了解除崇拜，從而在文化上又摧毀了個人自由的條件。

我們現在想對上述討論的作者們對「公民宗教」的不同強調作一番**總結**。即使對於**盧曼**的試圖把握理論領域以及現實中最新發展的高度抽象的社會理論來說，總結的作用也依然是決定性的。**盧曼**所繼續的這一難題自然與**杜克海姆**、**西美爾**(Simmel)和**帕森斯**在現代社會學的概念上處於同一條路線。簡要地說，這叫做把各種價值概括為一

種功能上有差異的社會。不同的是，在呂貝那裏，重點在於國家哲學的觀點：此處涉及到作為自由主義國家在與整體主義對立時的文化維護條件的宗教功能。而伯肯弗德的秩序政治提案則集中在與現代自由意識能夠共容的對國家——社會——教會之關係的調整上。更為特別地說，他的理論觀點是憲法理論。在國家自由性的理論中，伯肯弗德和呂貝離得最近；最後，至於宗教方面的自由性，伯肯弗德也許擔心在呂貝的公民宗教觀念中有一種受過啟蒙的理智主義宗教的傾向。（附表 1）

就不可否認二分化問題⁸⁹來說，我們所有的作者都是一致的。當然，施佩曼和考斯羅夫斯基更傾向於當國家在其「進步方案」方面走得太遠時，鬆動對國家的忠誠關係。他們使國家、社會和教會的關係成為問題，這已寫入了整個西歐傳統的框架。

六、民政神學家角色中的政治哲學家 依據一個出自古代的概念，我們稱之為「民政神學家」(Ziviltheologen)的，是那些在自己的政治理論和宗教哲學中將公民的宗

89. Hegel 耶拿時代的「二分化」這一重要的世界歷史範疇，成為 Ritter 學派的社會哲學、歷史哲學和政治哲學的關鍵和樞紐。參見 Ritter, *Subjektivität und industrielle Gesellschaft* 〈主體性與工業社會〉(1961), *Subjektivität*, Frankfurt a. M., 1974, 頁 11-35; Ritter, *Metaphysik und Politik* 〈形而上學與政治〉, Frankfurt a. M., 1969. Ritter 學派成員的社會哲學強調人 (homme) 與公民 (citoyen) 的二分化和所有人的意志 (volonté de tous) 和普遍意志 (volonté générale) 的相應二分化。這樣，二分化就在積極的意義上被解釋為「代議制民主是民主的真正形式」這一政治命題（參見 E.-W. Böckenförde, *Demokratie und Repräsentation. Zur Kritik der heutigen Demokratiediskussion* 〈民主與代表——今日民主討論的批判〉, *Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung* 4, 1983）。當然，Spaemann 和 Koslowski 以其二分化概念走得太遠，因此在 Schmitt 學派左翼的 Ritter 學派成員 Böckenförde 和 Lübke 的透視中，因其國家思維而被批判為非歷史的（這一批判的聯結點是 C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze* 〈憲法權論文集〉, Berlin, 1973 年第二版，頁 375-85）。

教——政治觀念和利益系統化並代表它們的哲學家、神學家、法學家和政治家，他們要求把宗教－政治信念與正確的社會－政治組織形式結合起來。⁹⁰奧古斯丁把宗教與政治結合起來，其巨大歷史影響提供了一個與制度相結合的政治神學範例，由這種神學產生出我們作為標題的公民宗教概念。在公民宗教的歷史上，首先有兩個斷裂要對擺脫依照奧古斯丁範例的神學政治負責任。在近代，是以和平理智的概念為取向的政治理性；在現代，是有良好秩序的公民自由的擴展以及在政治——法律層面的世俗化進步。儘管有這些理性化和現代化的推動力，無論是在與政治理性的關係上，還是與現代的基礎的關係上，宗教因素都沒有完全喪失。因此，我們從系統上這樣理解「公民宗教」

90. 「民政宗教」的概念出自 Augustin 與 Varro 的三階神學 (Theologia tripartita) 的爭論 (Augustin, *De Civitate Dei*《上帝之國》，VI, 5)。F.S. Fiorenza 為 Augustin 與 Varro 的爭論提供了一個很好的，當然是同情 Augustin 的概觀：Religion und Politik《宗教與政治》，*Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Tbd. 27, Freiburg u. a., 1982, 頁 59-101。對於 Varro 將「羅馬的民政宗教體系化」(*Res Divinae*《神事》十六章，共計二百八十六個殘篇，已經出版，B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum. Fragmente und Kommentar*《M. Terentius Varro: 各種神事的古代習俗——殘篇與注釋》，Wiesbaden, 1976。還請參見 B. Cardauns, *Varro und die römische Religion*《Varro 與羅馬宗教》，ANRW II, 16, 1 [1978], 頁 80-103。民政宗教是神學的二個類別中與國家及其公民相關的那種神學。在 Varro 看來，宗教由於忽視公民 [Civium negligentia] 而衰亡。Varro 想制止這種衰亡。關於「三階神學」的起源，請參見 G. Lieberg, *Theologia tripartita*, in *Forschung und Bezeugung*《三階神學的研究和考證》，ANRW I, 4 [1973], 頁 63-115)。Augustinus 從真宗教 (vera religio) 的立場出發只剩下了嘲弄，但他並不怕為了保障教會和神學的要求而利用「國家暴力」。Augustin 對政治事務的理解被恰如其分地改寫為《末世邏輯》(D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*《政治學的二個根源》，Frankfurt a. M., 1978, 第 V 部分)：它建立在上帝之國 (civitas dei) 與塵世之國 (civitas terrena) 的分離和人的善惡分離之上，這種分離達到了劇烈程度，以至於一種基本的人類敵對關係取代了起碼的政治平等。作為「公民神學家」(參見 H. Cancik, *Augustin als Constantinischer Theologe*《作為君士坦丁主義神學家的 Augustin》，J. Taubes 編, *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. I, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München u. a., 1983, 頁 136-52)，Augustin 贊同君士坦丁的宗教政策並且參與了基督教作為國家宗教的確立，這一確立匯入了中世紀圍繞教權 (sacerdotium) 和皇權 (imperium) 的爭執。

這一術語：它是作為政治理論的一個部分在啟蒙之後的現代社會中起作用的。

民政神學家的角色中的政治哲學家是在三個層面上進行論證的，這三個層面應該以分析的方式加以區分：1.在相應於現代化的吸收和促進西歐哲學傳統的層面上；2.在政治上；3.在神學上。

在第一個層面上，政治解釋學為民政神學家的角色中的政治哲學家們的政治——神學介入準備好了坐標體系。在這一分析層面上被理解和推進的解釋學，賦予哲學一種在內容上獨立自主的角色。

在這裏哲學不僅僅是從形式上來理解的，也不是被理解為無拘無束的理性思維，而是被理解為對決定性的傳統文本作出科學的——博學的詮釋，以及與當代相關的應用。通過給予能夠充分利用的經典文本以特權，坐標體系雖然沒有以僵死的邊界走向確定下來，卻有了清晰規定的邊界。這種解釋學的標準又建立在另一種解釋學之上：一種現實的解釋學，其出發點是：現實的就是合理性的。⁹¹這並不是說，現存的已經毫無例外地是合理性的：就連後啟蒙也認識到還要完成的啟蒙任務。另一方面，這一公理宣稱：已經達到的東西的合理性達到了一個水平，面對競爭的啟蒙，必須對這一水平予以保護。恰恰在這一辯護性功能中，為民政神學家角色中的政治哲學家們的政治——神學介入提供基礎的現實解釋學有機會活躍起來。更為確切地說，這裏涉及到哪一種政治——神學介入？

在第二個層面上進行論證的政治哲學家不僅感到對政

91. O. Marquard, Hegel und das Sollen (黑格爾與應然), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1973, 頁 37-51。

治共同體負有義務，而且還把自己的任務看作是在道德上要求和在政治上確認公民的順從。在這一角色理解的語境中，他作為民政神學家，在一種政治理論的認識觀點下鑒定宗教與政治以及國家與教會的關係。這種政治理論吸取了上述兩種區分開來的解釋學因素。在這種政治理論的期待域中，宗教應當支持現實的政治自由的信念條件，以便使公民能夠對政治只要求它作為系統能夠提供的東西。對於這種較為寬泛的任務來說，他依賴於作為政治理論組成部分之一的宗教理論。作為分化出來的社會領域，宗教既不在被錯誤地理解的意義上是政治的，「宗教能量」也不可以在一種道德化的意義上被傳送到政治事務領域。

民政神學家角色中的政治哲學家——在第三個層面上——首先批判了這樣一些神學，這些神學否認基督教信仰有一種積極的公民宗教功能，或者把猶太教——基督教傳統的先知——爭辯衝動（die prophetisch-kontestatorischen Impulse）置於中心，以至於以「完整的解放」名義損害制度化了的自由哲學。如果以為因此基督教的基本教義受到了誤解，並且由此而助長了政治上的錯誤態度，就踏上了狹義的神學領域。

如果我們綜合地來看所有這三個論證層面，那麼，民政神學角色中的政治哲學家就有助於「公民宗教」的秩序良好的自由。這裏所理解的「公民宗教」（Religion des Bürgers）並不完全等於受到批判的「公民的宗教」（bürgerliche Religion）現象，但也並不與之毫不相干。我們的「公民宗教」概念的首要語境並不是神學，而是「公民哲學」。「公民宗教」包含着道德信念和政治見解，社會分類範例和踐履範例的一個多層次的綜合體，但它顯示出完全確定的輪廓，這些東西一起構成了一個對國家忠誠

並能夠自制的公民生活方式。諸般強烈地內在化取向的這一大合唱，決定着他與宗教的關係。公民宗教的語義學涵蓋了「公民神學」和「公民宗教」的意義域，同樣不能被還原為「政治宗教」。毋寧說，一種公民宗教的綜合體可以被規定為一個連續體，它的一端安置着宗教，另一端安置着公民。在這個連續體的中間，運動着我們在下文將分析的公民宗教。公民宗教顯示出一種哲學－神學的**核心結構**，以三種由我們在類型學上區分開來的變體出現：懷疑現代性的——唯靈論的、文化新教的和親神話的。這些變體是根據對第一個和第三個論證層面的不同強調產生的，相比之下，對第二個層面的**衝擊方向**是它們所共有的。

自由主義——天主教方面**強調懷疑現代性的——唯靈論的變體**，面對文化上的現代性理性或者無理性，主張必須借助哲學來捍衛基督教教義無條件的真理訴求；這種現代性因其「啟蒙辯證法」的特徵已經失去了它在實體上的統一性。由於原則上把這一處境當作現代自由權利的產生來歡迎的近代世俗化過程，作為反面**假定了**西方文明的「道德－文化基礎」，以至於現代人對於像「無神論的唯物主義」和「唯科學論的實證主義」這樣的「錯誤學說」再也沒有免疫力了，必須更多地讓哲學擔負起有利於取向的**世界觀任務**。⁹²這種針對哲學的功能分配，使哲學又成為一種「宗教哲學」，⁹³或者至少又進入不同於各門科學

92. 作為這種採取守勢同時又採取攻勢，對世界觀的完整感興趣的哲學例證，請參見N. Lobkowicz/H. Ottmann, *Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis* (唯物主義、唯心主義和基督教世界觀)，*Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Tbd. 19, Freiburg u. a., 1981, 頁65-141。

93. R. Spaemann, *Funktionale Religionsbegründung und Religion* (功能上的宗教論證和宗教)，P. Koslowski 編，*Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen, 1985, 頁24-5。

和現代生存世界結構的一種獨立角色；對於這種分配來說，**世俗化與世俗主義**之間的批判區分是奠基性的。⁹⁴這種變體期望宗教哲學成為拒斥它的「意識形態」的抗體。在道德的奠基中，這種三位一體地確立的上帝中心論起着新的嚴律主義作用，而在教會政治上則起着支持保守傾向的作用，這些傾向承認正統神學對於正統實踐具有優先性。與天主教教會所體現的基督教真理訴求相平行的，是使這種體制對意識形態批判和社會學的分析具有免疫能力。根據此處所代表的具有奧古斯丁起源的基督教位格主義，人的救恩並不在於從不公正的結構中解放出來，而在於從罪解脫出來，這一直影響到圍繞解放神學所進行的辯論的對立。⁹⁵

文化新教的——文化宗教的變體因其肯定文化上和政治上的現代性而引人注目，它在神學上依賴於基督教的歷史反思理論，⁹⁶在這種理論中，作為建制的教會起着一種附屬的作用。對它來說，與其管理完整的信仰遺產 (*depositum fidei*)，倒不如將基督教遺產介紹給現代人。在色穆勒 (Semler)、黑格爾、施萊爾馬赫、洛特和特洛爾奇之後的有現代意識的中介神學，⁹⁷其政治作用在於

94. 參見研究書目中的文獻說明。

95. 參見一九八四年八月六日的 *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Theologie der Befreiung* (樞機主教教義會議關於解放神學的一些觀點的指示)，作為附錄載 H.-J. Venetz/H. Vorgrimmler 編，*Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*，Freiburg/Münster，1985，頁 155-76 (其中首先還要參見 K. Füssel 的分析，頁 105-36)。此外參見 N. Greinacher 編，*Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation* (圍繞解放神學的衝突——討論與文獻)，Einsiedeln，1985。

96. 第一種變體與第二種變體之間在其對基督教的理解和對世俗化過程的評價方面的原則差異，可以根據 T. Rendtorff 的詞條 *Geschichtliche Grundbegriffe* (基督教)，卷一，Stuttgart，1972，頁 772-814) 和 N. Lobkowicz 的詞條 *Staatlexikon* (基督教)，卷一，Freiburg i. Br.，1985，頁 1095-1115) 的對比予以清楚的說明。

97. 關於這條線索，請參見 M. Baumotte，*Theologie als Politische Aufklärung* (作為政

把成年的個人與自由主義的國家整合起來，並且甚至能夠在文化上塑造與教會保持距離的基督教。就此而言，文化宗教也成了以「自由思想的」方式反對國家與教會徹底分離的自由主義公民的表徵。⁹⁸

基督教和現代性之間之所以不會發生激烈衝突，乃是因為有現代意識的新教神學家試圖把這種現代性本身理解為基督教的一種結果，並在神學上確認世俗化。

文化新教的——文化宗教的變體試圖在神學上贏得現代，而「公民宗教」親神話的變體則為了一種親希臘的「神話工程」⁹⁹而告別了猶太教——基督教教義。布盧門貝格 (Blumenberg) 和馬夸德 (Marquard)¹⁰⁰ 的多元神學 (Polytheologie) 的鋒芒指向神學上的絕對主義及其全能的上帝，指向基督教神學的一元神話解釋學。他們建議，用

治啟蒙的神學》，Gütersloh，1973。關於 Troeltsch 的近代宗教哲學理論，請參見 G. Becker，*Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität*《近代的主體性與宗教性》，Regensburg，1982。關於「公民宗教的文化—新教變體」範圍內的 Troeltsch 討論，請參見 *Troeltsch-Studien*《Troeltsch 研究》，尤其是卷三，H. Renz 與 F.W. Graf 編，*Protestantismus und Neuzeit*《新教與近代》，Gütersloh，1984，T. Rendtorff 是新成立的 E. Troeltsch 協會的主席。

98. 參見 K. Müller 對「教會與國家完全分離」的瑞士提案所持的否定態度：Soll die Kirche bloße Privatsache Werden?〈教會應該成為單純的私事？〉，NZZ 33 (1980 年 2 月 9-10 日)，頁 33。如果教會和神學宣佈對法治國家有一種「非同尋常的旨趣」，這與自由思想的自由主義旨趣是相悖的。在一篇雙方面的文章中，社會倫理學家 H. Ruh 把法治國家理解為「上帝救恩行動的相應物」，H. Ruh，*Das Kirchliche Interesse am Rechtsstaat*〈教會對法治國家的旨趣〉，*Neue Zürcher Zeitung* (1985 年 1 月 8 日)，頁 25 (1985 年 1 月 9 日)，頁 29。這一關聯中的相應努力表現在 E.L. Behrendt 編，*Rechtsstaat und Christentum*《法治國家與基督教》，二卷本，München，1982。

99. H. Blumenberg，*Arbeit am Mythos*《神話工程》，Frankfurt a. M.，1979。關於神話相對於教義的優點，參見頁 264 以下。

100. O. Marquard，*Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*《多神論的頌詞——論一元神話與多元神話》，*Abschied vom Prinzipiellen*，Stuttgart，1981，頁 91-116 (起初載 H. Poser 編，*Philosophie und Mythos*，Berlin/New York，1979，頁 40-58)；O. Marquard，*Politischer Polytheismus auch eine Politische Theologie*《政治上的多神論——又一種政治神學》，J. Taubes 編，*Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*，München，1983，頁 77-84。

哲學作為借助現實的劃分而與現實保持距離的藝術來取代由於一個絕對者而承擔義務的作法；因此我們提到了一種**多神論的公民神學**。¹⁰¹初看起來，多神論的公民神學以懷疑態度從事的這種認真遊戲，似乎與前述兩種明顯有神學色彩的變體絕對對立。但細看就可以發現，無論是與「宗教哲學」中基督教的愛命運 (*amor fati*)，還是與文化新教的宗教個人主義，就「它們恰恰傾向於尊重宗教事物的不可避免性」¹⁰²也屬於懷疑論者的這一類型而言，存在着一種深刻的一致。「贊許偶然的東西」¹⁰³、不容拒絕的「宿命論需求」¹⁰⁴和「命運的一種辯護」¹⁰⁵，在這裏導致了制度安排方面的一種審美化的生活藝術。在德語區域，親神話變體的政治影響與前述兩種變體的政治影響在這一點上是一致的：在復辟時期的自由主義和（未受觸動地）保持強大國家的意義上建議政治上的調控 (*civility*)；政治爭論上可指摘的也許是，這種懷疑迎合了在社會現實中並不如此「分權」的復辟時期的自由主義。相比之下，這一非神學的變體把一些重點放在世俗化辯論中。神學質疑近代的獨特權利和人的自我辯護，布盧門貝格與此質疑對

101. 這一術語之所以在我們看來是有道理的，乃是因為Marquard——連同Blumenberg——致力於告別神學的教義學思維形式，但同時又充任**神學中的審判官** (O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* 《歷史哲學的困難》，Frankfurt a. M., 1973, 附釋10, 頁145-6; 同樣載Taubes編, 同上, 頁80)。

102. O. Marquard, *Schwacher Trost* 〈軟弱無力的慰藉〉, M. Fuhrmann/H.R. Jauss/W. Pannenberg 編, *Text und Applikation*, München (Poetik und Hermeneutik 9), 1981, 頁119。

103. O. Marquard, *Einwilligung in das zufällige* 〈贊許偶然的東西〉, *NZZ* 30 (1983年2月5-6日), 頁70。

104. O. Marquard, *Ende des Schicksals?* 〈命運的終結?〉, *Abschied vom Prinzipiellen*, 同上, 頁78。

105. 參見M. Landmann (Marquard在哲學上的一個權威人士), *Eine Lanze für das Schicksal* 〈命運的一種辯護〉, *Ende des Individuum*, Stuttgart, 1971, 頁208-14。

立，闡述了他的「近代正當性」理論。¹⁰⁶他建議用一種功能模型來取代包含在世俗化概念中的歷史實體主義，這種功能模型允許不把臆想的世俗性理解為「轉換」原初宗教的或者神學的概念——例如「主權性」，而是理解為在一個問答系統中「重新安排」空缺的位置。世俗化辯論的這一支涉及到的一個中心點是，在發生學上從聖經的救恩期待中派生出近代歷史意識的可能性，以及評價歷史哲學在馬克思主義中的作用。

公民宗教的親神話變體及其對神學教義的批判傾向於化解文化宗教的典型基督教內核，但仍然包含着超教派和後教派的文化宗教的本質要素。即便是唯靈論的變體，也支撐着現代世界政治——法律上的自由主義潛能；但是，它在基督教教義學、生命和環境保護的許多問題上以及在教育問題上，都持一種常常與自由主義多元共識相反的極端性。文化宗教的保守主義最低限在某種意義上構成了公民宗教的普世內核。

七、公民宗教 今日的「公民宗教」逾越了黑格爾。在德語的討論語境中，「公民宗教」或「文化宗教」的標題標示着一個處於黑格爾後世的問題。公民宗教的代表們從這一角度出發力圖在觀念政治上拒絕四個極端，就此而言，他們屬於**黑格爾中派**。這四個極端就是：1.復辟時期的政治哲學，它部分地是從黑格爾出發的；2.黑格爾左派及其世界政治影響，無論是體制化的馬克思列寧主義，還是「新馬克思主義」；3.堅定的（原子論的）自由主義，¹⁰⁷

106. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*《近代的正當性》，Frankfurt a. M., 1966。

107. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*《歷史哲學的演講》，Werke Bd. ix, 頁 541。

它可以把國家僅僅看作許多單個人的集合體(最低限度國家論)；4.「人本主義」¹⁰⁸，在其理智風格中，宗教與政治倫理一直融合為無差別的點。

倫理國家在今日的復活，有助於集中在法和自由原則中憲法的自由主義辯護。儘管如此，**政治事務的嚴肅性**並沒有被忽視。我們所分析的「公民宗教」的代表們無論在其他方面有多少差別，在復活正常情景與例外情景的決疑論難題方面是一致的。但是，在政治哲學的這個決定性的要點上怎樣達到共識呢？倫理國家在無條件的自我維護的意志中被政治化。在此，政治化總是在例外情景方面、相應地在能夠作出判決的主權方面發生的。如果忽視「自由主義體系」¹⁰⁹的界限，倫理國家就會失去法的正常狀態。自霍布斯以來，這個體系的界限就在於能夠以**決疑論的方式**區分規範的認知效力和社會效力。然而，遭決疑論拒斥的**政治再倫理化**以霍布斯——施米特(Hobbes-Schmitt)路線的外觀又引入了這一區分。由此，在這一論證路線的視域中提出的公民宗教的政治化，就遇到了一種倫理化，並把這種倫理化當作非法的政治化來反對。在我們的語境中，我們僅僅提到拒斥宗教借「新近的批判政治神學」而非法再政治化。由這種再政治化推進的宗教的倫理化給公民宗教系統帶來了騷動；確切地說，干擾了宗教和政治這兩個領域的自主；如果從倫理化的宗教中**直接**派生出政治

108. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine Pluralistische Ethik*《道德與過分的道德——一種多元論的倫理學》，Frankfurt a. M./Bonn, 1969, 頁121-39。

109. 參見H. Lübke, *Typologie der Politischen Theorie*《政治理論的類型學》，H. Kuhn/F. Wiedmann 編, *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim am Glan, 1962, 頁77-94。同樣的論證結構——像Lübke為關於哲學的規範確立的Paderborner討論所闡明的那樣，又擴展了認知效力與社會效力之間的範疇區分——還存在於*Liberalismus nach wie vor*《自由主義——一如既往》，Zürich, 1979(紀念《新蘇黎士報》創刊二百週年)，頁243-53。

要求，這兩個領域彼此有利的張力關係就會過度緊張。

由此就為我們形成了**公民宗教的兩個系統要素**：一個我們規定為倫理國家，它公民為了而利用宗教。在此，公民宗教與「公民的宗教」是一致的。第二個系統要素在於**在政治上提高國家**：「政治事務的形而上學化」的霍布斯——施米特路線靠的是某一種神學的世俗化了的傳統要素。看來，這種政治理論仍然依賴於堅持上帝全能概念的政治神學。

圖表說明（附表 2）。一個圖表總是給人一種封閉系統的印象；而事實上，這裏涉及到公民一如既往地生活於其中的「世界」或「傳統」。但是，真正的系統性歸功於我們在圖表中力圖闡明的代碼集。這個代碼集被吸引在一個宗教——政治的核心周圍，後者既保障必要的穩定，也保障必要的反應能力：新的環境條件通過代碼集的擴展或者說改造而絕對化；願意妥協的批判通過重新定義而被整合，與此相反，不妥協的批判被當作「系統批判」而遭否棄。在危機或者迫在眉睫的威脅時期，公民宗教消除了自己把服從多元共識作為忠誠的試金石傾向。作為主體的公民把危機要麼看作對他的工作能力的挑戰，要麼——往往很快地——看作是混亂，即共識的解除。前者動員和加強了他的認知上的學習能力，後者使「公民宗教」的宗教——政治核心政治化，並表現在一種道德上要求很高的堅定性之中。對「公民宗教」的標準造型承擔義務，構成了要求很高的信念背景（與「世界社會」的認知上的期待風格相反）：公民與宗教在這一系統中相互加強，以至於一種在繼續開發信念意義上的意識一再重新取代意識的動搖，重新在「公民宗教」的傳統附加物的水平上得到發展。這種在廣泛的精神史背景上確定下來的「堅定性」導

致了一種固定的反應模式，就像公民對現代文明的危機現象作出反應並與其他反應模式進行對比，而「公民宗教」的代表們也考察了這些危機現象。試列舉如下：嘲笑道德理想的**玩世不恭**，狂熱地追求政治目標，自己執法的**恐怖主義**；反對借監控來中止主體性的**各種對抗形式**；對技術和科學的發展形式再也沒有甚麼期待的**野蠻倒退**，依據非西方的傳統尋求意義的**各種新宗教運動**，傾向於難以忍受現代文明在社會和認知方面的緊張狀態的一般形態的**復歸**，致力於研究自己的危機和懷疑工人運動在政治上的集權性的「**西方馬克思主義**」。在這一仍可擴大的對危機經驗的可能反應形式表的背景下，還可以更清晰地勾勒公民宗教對當代問題的反應模式。控制着當代的問題感知的論證模式關係到諸如「受到威脅的和平秩序」、「超驗的消逝」、「經驗的喪失和取向危機」、「有煽動性的政治末世論的歷史哲學」等主題。這一理論爭辯基本的二元對立在被置於修辭學上的尖銳化和觀念政治上的介入之前，是宗教與歷史哲學的對立，後者的集權性在公民宗教的「系統」中有一種危險，即掩藏歷史意識和政治辯論的烏托邦向度。這一對立規定並影響着對宗教以及對歷史哲學的**理解層面**。宗教的理解定式是：它把我們置入與不可支配者和不可制造者的關係中；作為對立面，歷史哲學的理解定式是：它是始終如一地遏制不可支配者的嘗試，包含着一個歷史主體成為未來主人的混雜訴求，這種訴求的基礎是對歷史過程的認識，這種認識使他有權**無限制地**支配歷史過程。前一個定式本身是不成問題的。只有在一個自我維護的系統的語境中，它才是成問題的、自相矛盾的，因為可制造者的所謂單純實用主義的、事實上在很大程度上不成問題的擴張，也屬於其生命能力。對具體弊端的批判不

以一個遙遠的未來為目標，而是以烏托邦的極力當代化為目標，第二個定式如果要聯繫到這種批判的烏托邦視域，就是不適當的了。鑒於系統發展在字面上離開了歷史的基地，不僅為公民宗教所容忍，而且甚至在道德上得到辯護，它是不值得相信的。

馬克思主義和作為啟蒙之一部分的批判理論很難就社會現實宣稱，對它們來說，問題在於消除絕對的偶在性，同樣，對於公民宗教來說，也難說問題僅僅在於「戰勝」諸如痛苦、死亡、「世界」這樣的絕對偶在性。假如公民宗教有朝一日獲得了更為具體的形象，那就可以看出，其功能首先關係到戰勝，而不是關係到揭示和克服資產階級——資本主義體系與「進步方案」的矛盾性。作為這樣的宗教，它履行的是一種作為興奮劑的鴉片的悖謬功能：它以後烏托邦的方式，致力於各種成就的當代化，致力於補償必然的「異化」。對超越系統的批判的過敏反應，即公民宗教的系統景觀及「其」系統，造成了修辭學上的尖銳化，它在當代的觀念政治討論中扮演着一種角色；在這方面，公民宗教的代表者們都各顯神通地是「懷疑的行家裏手」(maitres du soupçon)。這裏並不是在復興舊的敵友圖式，並在這一過程中，按一個簡單的總體形象把體制化的馬克思列寧主義認定為整體主義，認定為「世界內戰中的主要敵人」；單是在分析層面上接近馬克思主義的術語或者「作為民主的社會主義」或「作為社會主義的民主」的觀念，就已經有了整體主義之嫌。在針對諸如解救、解放、自主這樣的主導概念的修辭學上的尖銳化中，也有類似的情況。在此，並不僅僅是指示着這些主導概念的界限，毋寧說，在指示其界限時，即在與它們的對抗措施中，同時為被置於它們之上的那些價值恢復了名

聲：起源／傳統取代了解救，限制取代了解放，權威取代了自主。在「啟蒙之後的哲學」內部對觀念政治的干預作出有利於這些價值的評價，乃是「反動的」反啟蒙，當然是輕率的；作為「反動的」反啟蒙的評價，在文化上和政治上低估了在此涉及的形成文化哲學綜合的能力。取向所提供的可信性，絕對建立在依據部分誇大了的希望所形成的現實的界限經驗和新的情感狀況之上。價值的文化系統的辯護使得高度總體化的現代文明之必要成就和補償成為可能，不過，這種辯護也帶來了一種危險，即在價值討論層面上的這一的重點，事實上又相當有利於社會、教會和國家中的復辟傾向。

八、文化宗教和自由主義的公民宗教批判 從自由主義的、法學——政治學立場批判宗教政治化，宗教又獲得了自由主義化的角色。依據功能的系統理論構成的宗教概念引人注目的，作為克服偶在性的實踐¹¹⁰，這種宗教概念完全是為一種自由主義公民神學之目的設置的，而這種神學對克服偶性的有利於生命維持和自我維持的形式的規範表述感興趣。在這後面，顯然隱藏着一種憂慮，即在一種徹底世俗化了的文化中，擔心人對可能的東西與有益的東西的意識將喪失殆盡，而人將疲勞過度。現代的生存越依賴於不受單個人控制的條件，就越有必要建議，泰然

110. N. Luhmann, 《宗教的功能》, Frankfurt a. M., 1977; H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung* (啟蒙之後的宗教), T. Rendtorff 編, *Religion als Problem der Aufklärung*, Göttingen, 1980, 頁 165-84。在我們的作為公民神學家的政治學家圈子裏所進行的討論中，這種宗教理論當然是有爭論的。參見上述 Rendtorff 的著作，特別是注 10 中所說的 Spaemann 的文章以及 W. Lübke 和 H. Lübke 在注 10 所說的 Koslowski 的著作中的表態，頁 60、298。

處之 (Gelassenheit) 是由這種界限意識¹¹¹產生的道德的生活形式。尤其是在這一方向上，公民宗教有助於對一種高度總體性的現代文明的條件表示認可，而且就此而言也符合有現代性意識的哲學。與泰然處之的有點消極的因素不同的，是這種文明中的能動精神，特別是為經濟——技術現代化和政治現代化而奮鬥的能動精神，這些現代化是西方文化能夠受到積極評價的部分。因此，對公民宗教的批判，與其說針對的是它的宗教概念，倒不如說針對的是能夠知道，在當今的生存危機中甚麼是對於人類具有普遍利益的文化要求和社會政治要求。在涉及時代診斷和現實日常政治與世界政治的辯論安排¹¹²時討論宗教功能，必然導入與社會理論和現代性理論相關聯的啟蒙的廣闊領域。當然，在這個位置上，論證鏈條中以間接方式又與宗教觀相關的環節成為決定性的：民政神學家們與倫理化的宗教觀相反，偏愛這樣一種哲學的理論形式，這種形式寧可收回對根據其正當性探討當代權力狀況的社會科學分析和理論的關注，甚至對這種關注予以哲學的元批判。由哲學的理論形式 (例如「宗教哲學」) 所限定的與對當代關聯的問題狀況的診斷學上廣為開放的關注保持距離，可能導致在系統上錯誤地利用哲學——神學傳統，因為譬如說，奧古斯丁在塵世和平與天國和平之間所做的區分，就被用來構成反對和平主義和某種和平要求的所謂「偽神學的」實證概念。與此相反，對於處在具有聖經——倫理

111. 必然成為當前哲學反思的焦點的界限意識，在對理性—宗教—政治的關係結構的一種重新檢驗的過程中，卻必然既關聯到政治事務的系統概念，也關聯到依賴性和財富與負擔的不公正分配的社會文化再生產。

112. 還請參見 H. Klegler/A. Müller, Der Politische Philosoph in der Rolle des Ziviltheologen (公民神學家角色中的政治哲學家), *Studia philosophica* 45, 第四章, 1986, 公民神學干預的領域。

基礎的信仰傳統之中的神學來說，問題並不在於維繫理論——意識形態的上層建築，而在於作為反思理論，實際回應民族現實困境和往往在宗教文化上模糊的系統矛盾。因此，這些理論家對社會科學的分析也是開放的，並且把這些分析作為工具來使用。此外應該注意的是，作為基礎的宗教觀，其中心並不像在近代新教傳統中那樣，被置於個人及其內在性，而在於**日常的共同實踐**及其在象徵和節日中的慶祝。

	疑難的繼續	理論視點
盧曼	在一個功能分化的社會中推廣的各種價值	社會理論或者系統理論
呂貝	宗教是自由主義國家的文化維護條件	國家哲學
伯肯弗德	國家、社會和教會的結構關係	憲法理論
施佩曼/考斯羅夫斯基	國家、社會和教會的政治——神學關係	基督教的二分化生存哲學

附表 1

	歸類	論證模式	當前討論重點A: 修辭學——論戰 上尖銳反對	當前討論重點B: 取向之提供
國家學說	霍布斯，除去盧梭，黑格爾	和平秩序，自由主義的民主，國家是倫理國家	「內戰」／異議，整體主義，福利國家的擴張政策	自由主義的法治國家，法治意識是自由的保障，公共的道德，國家倫理
政治事務的概念	霍布斯，卡爾·施米特	決疑論，權力政治，戰略	無政府，無政府的統一	實用的討論眼界
人類學	——基督教的人格主義——蓋倫	——超驗歸聯——制度的必不可少性	——世俗的人類中心主義——「持久的反思」和「主體主義」	——神學—人類學——宗教是環境的固定
教派特有的傳統	——文化新教——自由主義——保守的天主教	——中介——完滿論的基督教	——宗教的直接性——對世界的適應	——符合現代性的認信——基督教的現代性
神學——新教的——天主教的	——黑格爾，施萊爾馬赫，特洛爾奇——奧古斯丁，宣教師神學	——兩個國度的學說，人的不完善性	末世論的彌賽亞主義	——虔誠的世界肯定——完全的解救
生活方式與公民概念	亞里士多德，黑格爾，韋伯，李特爾	幸福和成就借助——依據普遍的東西取向——做正義之事——工作——生活藝術	享樂主義的要求態度和世界主體主義	專家，常識，鎮定是道德的生活形式，解放的界限

附表 2

	隸屬	論述模式	當前討論重點A:修辭學——論戰上尖銳反對	當前討論重點B:取向之提供
生與死	和平作為政治概念包含着戰爭概念	政治事務是戲劇	缺乏捍衛精神和犧牲精神	政治自由的代價——國家是保護性統治
經驗和歷史理論	——波普的歷史主義批判——丹托的歷史理論	記述取代「理論」	作為行動指南的歷史哲學；反馬克思主義	能夠贊同的過去與有代表性的歷史
內涵的歷史哲學	——在背景中的詮釋——作為自我維護體現的政治的自主化	身份的確立與借助歷史體現	——歷史的可支配性——政治的再倫理化	和平是政治概念，務實取代烏托邦
對世俗化的態度	國家與法之世俗化的肯定性理論	——完成了的世俗化：宗教沒有終結——宗教是自由的根基	——從傳統的束縛完全解放出來——傳統與烏托邦的結合	沒有脫離起源的未來——宗教是連續性之鏈
	教義學：傳統與「作為論據的精神史譜系學」	縮小光圈：當代問題感知中的操縱功能「現實解釋學」哲學的理論形式	防禦：當代觀念政治中的基本角色現實中的理性政治哲學，文化宗教與民政宗教，「宗教哲學」，「世界觀」，「反意識形態」	觀念政治的干預：保存文化上的記憶沒有合法性的妥協處於攻勢的哲學

附表2 (續)